

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَنْ يَرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ (حديث)

التَّقْرِيرُ النَّاصِحِيُّ

شرح اردو

الحَسَنَاءُ



تأليف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسين دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوہر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۷۱۰

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مَنْ يَرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ (حديث)

التَّقْرِيرُ النَّامِيُّ

شرح اردو

الحَسَنَاءُ



تأليف

استاذ العلماء حضرت مولانا علامہ محمد اشرف نقشبندی

صدر المدرسين دار العلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوہر پورہ گھوڑے شاہ روڈ لاہور

فون: ۳۳۲۴۱۰

- نام کتاب التقرير الثانی شرح اردو الحسامی
- تالیف استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا محمد اشرف صاحب صدر مدرس
جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر۔ گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ۔ باغبانپورہ۔ لاہور
- طباعت بار اول پانچ صد
- تاریخ اشاعت ۱۹۹۰ء مطابق ۱۴۱۰ھ
- ناشر ادارہ فاروقیہ، جامعہ فاروقیہ رضویہ، پنج پیر گھوڑے شاہ روڈ، لاہور
- کتابت جلد اول جناب محمد یوسف قادری خوشنویس لاہور
- کتابت جلد ثانی جناب محمد اسحاق صاحب لاہور
- مطبع طبع فی المطبعة العربیہ
- ۳۰ لیک روڈ بالمقابل منشی جمیل پیرانی انارکلی لاہور پاکستان

بیم

ملنے کا پتہ

- (۱) ادارہ فاروقیہ رضویہ: پنج پیر نزد گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور
- (۲) مکتبہ قادریہ: جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور
- (۳) مکتبہ حامدیہ: گنج بخش روڈ، لاہور

فہرست مضامین

- مضمون پیش لفظ
- الانتساب
- تعارف
- تقریظ: از استاذ العلماء علامہ زمان شیخ الفقیہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت مولانا علامہ صاحبزادہ محمد عبدالحی صاحب ہندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ
- تقریظ: از استاذ العلماء شیخ الحدیث والفقیر محب و محسن اہل سنت ناظم اعلیٰ جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و ناظم اعلیٰ تنظیم المدارس اہل سنت۔ پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی دام ظلہ العالی
- تقریظ: از استاذ العلماء شیخ الحدیث والفقیر پیر طریقت امیر شریعت حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبد الغفور صاحب ناظم اعلیٰ جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور
- تقریظ: از شرف اہل سنت استاذ العلماء صدر المدرسین حضرت علامہ مولانا الحاج محمد عبد الحکیم صاحب شرف قادری مظللہ العالی
- تقریظ: از شیخ الحدیث والفقیر استاذ الاساتذہ مفتی حضرت علامہ مولانا محمد مختار احمد ودانی مظللہ العالی
- مہتمم مدرسہ عربیہ سراج العلوم خاںپور
- تقدیم: از استاذ العلماء حضرت علامہ مولانا مفتی محمد گل احمد عتیقی صاحب دام ظلہ العالی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۹	ظاہر و نص و مفسر حکم	۲۳	شرح خطبہ متن
۶۷	خفی مشکل مجمل متشابہ	۲۴	اصول شرع کی بحث
۸۳	صریح کنایہ حقیقت مجاز	۳۰	کتاب اللہ کی تعریف
۹۳	جواز الاستعارة من الجانین	۳۹	الخاص والعام
۱۴۵	عبارة النص	۵۲	المشترک والمآول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۴۹	اشارۃ النص	۲۹۵	افعال حسیہ کی بحث	۱۴۹	اشارۃ النص
۱۵۲	دلالة النص	۳۱۲	عدم لزوم النکاح بغیر شہود	۱۵۲	دلالة النص
۱۵۴	المقتضی والمخدوف	۳۱۹	ان الامر دلتی ما حکما فی	۱۵۴	المقتضی والمخدوف
۱۶۲	الوجه الفاسدہ		ضدہما	۱۶۲	الوجه الفاسدہ
۱۹۱	امر کی بحث	۳۲۵	اسباب الشرائع	۱۹۱	امر کی بحث
۱۹۵	امر کا وجوب الزام ہے	۳۳۹	عزیمت کی بحث	۱۹۵	امر کا وجوب الزام ہے
	امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا	۳۴۸	رخصت کی بحث		امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا
۲۳۸	حکم الواجب بالامر	۳۶۸	سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۲۳۸	حکم الواجب بالامر
۲۳۸	الاداء والقضاء	۳۷۰	اقسام السنن	۲۳۸	الاداء والقضاء
۲۵۰	کون القضاء نوعین	۳۷۸	بحث خبر مشہور	۲۵۰	کون القضاء نوعین
۲۵۲	صوم و فدیہ میں مماثلت کا بیان	۳۸۳	بحث خبر واحد	۲۵۲	صوم و فدیہ میں مماثلت کا بیان
۲۸۰	حسن لعینہ	۳۸۶	فاسق اور کافر کی خبر کا حکم	۲۸۰	حسن لعینہ
۲۸۶	حسن لغیرہ	۳۹۳	طعام کی حلت اور حرمت	۲۸۶	حسن لغیرہ
۲۸۹	نہی کی بحث	۳۹۴	میں فاسق کی خبر کا حکم	۲۸۹	نہی کی بحث
۲۸۹	قیح لعینہ	۴۱۰	طعن مبہم کا بیان	۲۸۹	قیح لعینہ
۲۹۱	قیح لغیرہ	۴۱۳	دو آیتوں کے درمیان	۲۹۱	قیح لغیرہ
			معارضہ کا بیان		

دو حدیثوں کے درمیان

معارضہ کا بیان

بیان تقریر

بیان تغیر

بیان التبدیل

قیاس ناسخ ہونے کی

صلاحیت نہیں رکھتا

نص پر زیادتی نسخ ہے

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے

افعال کی تقسیم

متابعت اصحاب رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم

باب الاجماع

العقائد اجماع کے بارے

اختلاف کی بحث

اجماع کے مراتب

کچھ اس کتاب کے بارے

پیش لفظ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

نَحْمَدُكَ لَا وَ نُصَلِّي وَ نُسَلِّمُ عَلَى رَسُوْلِكَ الْكَرِیْمِ وَ عَلَى اٰلِهِ وَ اصْحَابِهِ اٰجْمَعِیْنَ

اما بعد۔ یہ امر اصحاب علم پر واضح ہے کہ شرافت علم بوجہ شرافت موضوع ہوتی ہے "علم اصول فقہ" کا موضوع کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم اور اجماع و قیاس ہے لہذا اس علم کی شرافت اور اس کی اہمیت و افادیت اظہر من الشمس والا مس ہے اور "اصول فقہ" کی مرقومہ کتب معتبرہ میں سے "حسانی" جو شیخ الامام الہمام مولی الانام العلّام الفقیہ الاصولی محمد بن محمد عمر حسام الدین الاخسیکنی کی قابل قدر تصنیف ہے۔ اصول فقہ کی کتب میں جو مقام حسانی کو حاصل ہے وہ اہل علم و نظر سے پوشیدہ نہیں ہے۔ مسائل کثیرہ کو مختصر عبارت میں بیان کر دینا مصنف کا طرہ امتیاز ہے چونکہ اس کتاب کو پڑھنے کے لئے وقت نظر محنت و مشقت اور غور و خوض کی اشد ضرورت ہوتی ہے اور موجودہ زمانہ میں شوق مطالعہ، ذوق علمی کی کمی اور تکاسل طبع کی وجہ سے اس کی طرف پوری توجہ نہیں دی جاتی۔ کیونکہ اس کے تمام شروح و حواشی عربی میں ہیں بندہ کی نظر سے اب تک اس کی کوئی اردو شرح نہیں گذری۔ بایں وجہ میرا ارادہ ہوا کہ اس کی تقریر و شرح اردو زبان میں کر دی جائے تو عین ممکن ہے کہ طلباء کرام کو قدرے آسانی میسر آئے اور وہ پورے طور پر اس عظیم فن کو حاصل کرنے کے بعد احکام فقہیہ کے رموز و اسرار سے واقفیت حاصل کرتے ہوئے پیکر عمل بن کر سعادت دارین سے بہرہ مند ہو سکیں مگر جب بندہ اپنی علمی بے بضاعتی اور حسانی کے اغلاق عبارت اور وقت مضامین کی طرف نظر کرتا تو دل کانپ کانپ جاتا تاہم اللہ تبارک و تعالیٰ کی بارگاہ میں اُس کے محبوب و مقرب بندوں کے وسیلہ سے دعا کرتا رہا بالآخر خداوند قدوس نے اپنے محبوب مكرم نور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے صدقہ سے مدد فرمائی اور اس عاجز بندہ کو منزل مقصود تک پہنچا دیا واللہ الحمد علی ذلک۔ میں نے اس شرح کا نام "التقریر النامی شرح اردو الحسانی" رکھا ہے

اس میں مندرجہ ذیل امور کا بطور خاص لحاظ رکھا ہے (۱) علیحدہ جدول میں عربی متن مع اعراب (۲) سلیس اردو میں ترجمہ (۳) حتی الامکان ہر مشکل مقام کی شرح معتبرہ و حواشی مفیدہ سے اخذ کردہ دو تقریریں ایک اجمالی اور ایک تفصیلی

تقریر (۴) مشکل الفاظ کی توضیح اور عبارات مغلطہ کی ترکیب (۵) فقہ حنفی وشافعی کے اختلافات اور مدلل طریقہ سے مذہب احناف کی ترجیح کا بیان (۶) ائمہ سے مسائل کی تبیین و توضیح (۷) شرح میں نظر مطالب کے حل پر ہر کوئی رکھی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ امر پیش نظر رہا ہے کہ کلام نہ اتنی مختصر ہو کہ فہم مطالب میں محفل ہو اور نہ اس قدر طویل کہ باعث تشویش ہو۔ اس وقت میں ان تمام حضرات کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے اس شرح کے سلسلہ میں تعاون فرمایا خصوصاً میری اہلیہ عترمہ میرے شکریہ کی مستحق ہیں جنہوں نے اس دینی کام میں قدم قدم میرا حوصلہ بڑھایا اور اپنے گھر کے روزمرہ کے معمول کے خرچ کو کم کر کے میرا مالی تعاون بھی فرمایا اور ہر وقت خدمت کرنے میں مصروف رہیں اللہ تبارک و تعالیٰ انہیں اجر جزیل عطا فرمائے اور سعادت دارین سے نوازے۔ آخر میں بندہ اہل علم حضرات کی خدمت میں اپنی علمی کم مائیگی اور بے بضاعتی کا پورا پورا اعتراف کرتے ہوئے عرض گزار ہے کہ اس شرح میں اگر کسی غلطی اور غلطی کو پائیں تو اسے میرے جمل پر حمل کرتے ہوئے عفو و درگزر فرمائیں اور اطلاع دے کر احسان کر فرمائیں کہ محسنین کا یہی طرز عمل ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا ہے کہ بندہ عاجز کی اس سعی کو حضور پر نور شافع یوم النشور خاتم الانبیاء والمرسلین رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ و اہلہ وسلم کے وسیلہ جلیلہ سے قبول فرمائے اور میرے گنہگار غلط کار کے لئے ذریعہ نجات بنائے اور طلباء کرام کے لئے متن کی طرح اس شرح کو نافع فرمائے آمین

غرضی نقشی است کہ اذما یاد ماند
کہ ہستی را نمی بینم بقائے

خادم الطلاب والعلماء محمد اشرف غفرلہ
(صدر) مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ
پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ، باغبانپورہ - لاہور ۹

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

الانتساب

میں اپنی اس ناچیز سعی و کوشش کو استاذی و استاذ الاساتذہ شیخ الحدیث والتفسیر جامع المعقول والمنقول حاوی الفروع والاصول ملک التدیس شمس فلک التحقیق والتدقیق مرجع العلماء والفضلاء فخر الامثال والامامہ اہل سنت علامۃ العصر حضرت مولانا الحاج المحافظ عطاء محمد صاحب چشتی گولڑوی بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ کی بارگاہ والاہیاء میں بطور ہدیہ نیاز و نذرانہ عقیدت پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں جن کے فیضانِ تدیس سے نجانے کتنے ذرے سے آسمان علم پر آفتاب بن کر چمکے جن کی تعلیم و تربیت اور نگاہ لطف سے مجھ جیسا ناچیز اس قابل ہوا کہ میں کچھ پڑھ سکوں، پڑھا سکوں اور کچھ تحریر کر سکوں۔ اور یہ حقیقت ہے کہ آج بھی جسے علم کی واقعی پیاس ہوتی ہے وہ انہی کے چشمہ فیضانِ تدیس تک پہنچتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ آپ اسے شرف قبولیت عطا فرمائیں گے۔

شالوں راجہ عجب گربخشا گدارا

محمد اشرف غفرلہ (صدر) مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ

پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ، باغبانپورہ - لاہور ۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تعارف مؤلف

نام: علامہ محمد اشرف ابن مولانا مولوی عبدالغنی رحمۃ اللہ علیہ ابن مولانا مولوی قمر الدین رحمۃ اللہ علیہ -
پیدائش: مؤلف موصوف نے ۱۹۲۶ء بمطابق ۱۳۴۶ھ سرزمین ہندوستان میں علاقہ مشرقی پنجاب ضلع فیروز پور کے ایک گاؤں
”گوہراں“ میں آرائیں گھرانے میں آنکھ کھولی۔

ہجرت: ۱۹۴۹ء میں مولانا موصوف کے خاندان نے ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان کی سرزمین پر قدم رکھا۔
تسمیہ خوانی: موصوف نے تسمیہ خوانی ۱۹۵۱ء میں اپنے نانا جان مولانا رحمت علی رحمۃ اللہ علیہ سے کی اور ناظرہ قرآن پاک
اُن سے پڑھا اور اس کے ساتھ ساتھ چک حید ۱۴ تحصیل ضلع شیخوپورہ میں پرائمری سکول کی تعلیم بھی شروع کر
دی بعد ازاں ۱۹۵۸ء میں گورنمنٹ ہائی سکول بہالیکے ضلع شیخوپورہ سے مڈل کی تعلیم حاصل کی۔

درس نظامی کی ابتداء: ۱۹۵۷ء میں مولانا موصوف نے ”جامعہ حضرت میاں صاحب شرقپور شریف سے کی اور
مدرسۃ المرحمت گھنگ شریف و دارالمبلغین شرقپور شریف و جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری گیٹ لاہور
اور بعد ازاں جامعہ مظہر بہادریہ بندیاں شریف سے ۱۹۶۹ء میں درس نظامی کی تکمیل کی۔

دورۂ حدیث و سند فراغت: ۱۹۶۷ء میں حضرت استاذ محترم بحر العلوم ملک التدریس الحافظ الحاج العلّامہ
عطاء محمد گورڈوی چشتی بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ کے اشارہ پر اُن کے شاگرد رشید شیخ الحدیث حضرت علامہ
غلام رسول رضوی دامت برکاتہم العالیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر جامعہ رضویہ مظہر الاسلام جھنگ بازار فیصل آباد
میں علوم حدیث کی تکمیل کی اور سند و دستار فضیلت حاصل کی۔

آغاز تدریس: مولانا موصوف نے ۱۹۶۷ء میں اپنے گاؤں چک حید ۱۴ ضلع شیخوپورہ میں ”جامعہ فاروقیہ رضویہ“ قائم کر
کے تدریسی زندگی کا آغاز کیا۔

جامعہ فاروقیہ رضویہ لاہور میں آمد: ۱۹۶۷ء میں اپنے استاذ محترم حضرت مولانا مفتی عبدالغفور صاحب مدظلہ العالی
کے ارشاد پر ”جامعہ فاروقیہ رضویہ“ پنج پیر گجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور کے لئے اپنی تدریسی خدمات وقف

کر دیں اور صدر المدرسین کے مرتبہ پر فائز ہوئے ابھی تک جامعہ ہذا میں قرائن تدریس سرانجام دے رہے ہیں۔
تصانیف: مولانا موصوف کی اس سے پہلے ”التقریرات شرح اردو المرقات“ اہل علم سے داد تحسین حاصل کر چکی
ہے امید ہے پیش نظر کتاب ”التقریر النامی شرح اردو المحاسنی“ کو علماء و فضلاء و طلباء شرف قبولیت عطا فرمائیں گے۔

ماخوذ از تعارف ”التقریرات شرح اردو المرقات
حافظ محمد طارق جامعہ فاروقیہ رضویہ گجر پورہ لاہور

تقریظ: از استاذ العلماء علامہ زماں شیخ الفقہ پیر طریقت امیر شریعت حضرت
العلامہ المفتی صاحبزادہ محمد عبدالحق صاحب بندیا لوی دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم - محمدؐ و نصلی علی رسولہ الکریم

اما بعد۔ فاضل عزیز مولانا علامہ محمد اشرف صاحب کی علمی صلاحیت اور تصنیفی قابلیت لائق صد تحسین و آفرین ہے
ایسے اللہ کے بندے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے غلام خال خال ہوتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ اپنے حبیب صلی اللہ
علیہ وسلم کے صدقہ سے ایسی بے پناہ خوبیوں اور نوازشوں سے نوازتا ہے جن میں عربیہ موصوف کا نام سرفہرست آتا ہے۔
شرافت و امتیاز علم بوجہ شرافت و امتیاز موضوع ہوتا ہے اور علم اصول فقہ کا موضوع چونکہ کتاب اللہ و سنت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم اجماع اور قیاس ہے لہذا اس علم کی شرافت و اظہار من الشمس ہے اور علم اصول فقہ میں جو کتابیں لکھی گئی
ہیں ان میں جو مقام حسامی کو حاصل ہے وہ اہل علم و نظر سے اچھل و چھنی نہیں۔ مسائل کثیرہ کو مختصر عبارت میں جمع کر دینا
مصنف کا طرہ امتیاز ہے چونکہ اس کتاب کو پڑھنے کے لئے دقت نظر اور محنت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور موجودہ
زمانہ میں ذوق علمی کم ہوتا جا رہا ہے اور شوق مطالعہ ختم ہوتا جا رہا ہے لہذا طلبہ اس کی طرف کم توجہ کرتے تھے۔

لیکن فاضل عزیز مولانا علامہ محمد اشرف صاحب صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ نے جس حسن تحریر سے مقامات
دقیقہ کو سلیس اور سہل اردو زبان میں حل کیا ہے اس نے کتاب کی اہمیت و افادیت کو چار چاند لگا دیئے ہیں۔ طلبہ
کے علاوہ مدرسین بھی اس شرح کی معاونت سے باسانی اپنا مقصد حاصل کر سکتے ہیں۔

حضور رب العالمین بوسیلہ جلیلہ رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وسلم حضور قلب سے دعا ہے کہ یہ شرح مقبول عام
ہو اور منظور دربار خداوند جہاں ہو۔

محمد عبدالحق عفی عنہ

بقلم خود

جامعہ مظہریہ امدادیہ بندیاں شریف

تقریظ: از شیخ الحدیث والتفسیر استاذ الاساتذہ محب و محسن اہل سنت ناظم اعلیٰ
جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور و ناظم اعلیٰ تنظیم المدارس اہل سنت۔ پاکستان

حضرت مولانا علامہ مفتی محمد عبد القیوم صاحب ہزاروی دام ظلہ العالی
رِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

اصول فقہ کی مشہور کتاب ”حسامی“ ایجاز و اختصار میں مشہور ہونے کے باوجود اس کی کسی شرح کو درس نظامی کے
نصاب میں شامل نہ کیا گیا جس کی وجہ سے حسامی کی تدریس میں اساتذہ اور طلباء کو اس کے حواشی اور شرح کو زیر
نظر رکھنا پڑتا تھا۔

جب سے علم سے عموماً اور درس نظامی سے خصوصاً لوگوں کی رغبت کم از کم ہونے لگی تو غیر نصابی شرح اور حواشی نایاب
ہونے لگے حتیٰ کہ موجودہ دور کے طلباء ان شرح اور حواشی سے نا آشنا تک ہو چکے ہیں۔

لہذا ضروری تھا کہ اصول فقہ کی اہم کتاب کو درس نظامی میں شامل رکھتے ہوئے اس کی تعلیم و تعلم میں دلچسپی پیدا
کی جائے اور اس انداز سے اس کی شرح آسان کی جائے کہ کتاب طلباء کی موجودہ استعداد کے قریب ہو جائے یعنی
مولانا محمد اشرف صدر المدرسین جامعہ فاروقیہ رضویہ نے اس اہم مشن پر کام شروع کر دیا اور انہوں نے حسامی کی اردو
زبان میں مبسوط شرح لکھ کر اس ضرورت کو پورا کر دیا۔

میں نے اس شرح کے چند مقامات دیکھے اور خوب پایا، اگرچہ مسائل سے متعلق ابتدائی بحثوں کو شامل کرنے کی وجہ
سے شرح کا حجم بڑھ گیا ہے لیکن موجودہ علمی استعداد کے پیش نظر یہ امر ضروری تھا۔ مدارس کے متعلقین کے ہاں مولانا محمد اشرف
صاحب کی یہ کاوش، سعياً مشکوراً، قرار پائے گی۔ میری دعا ہے کہ مولانا کی یہ مخلصانہ کوشش مقبول ہو۔

محمد عبد القیوم ہزاروی قادری رضوی

عفی عنہ خادم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور

۳ / ذوالحجہ ۱۴۰۹ھ

تقریظ: اس استاذ الاساتذہ پیر طریقت رہبر شریعت استاذی و مرشدی و مولائی حضرت علامہ مولانا الحاج المفتی محمد عبدالغفور صاحب دامت برکاتہم العالیہ بانی و مہتمم و ناظم اعلیٰ مرکزی دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر پورہ گھوڑے شاہ روڈ باغبانپورہ لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عزیزم مولانا محمد اشرف صاحب صدر المدرسین جامعہ فاروقیہ رضویہ نے اصول فقہ کی مشہور دوسری کتاب الحسامی کی اردو شرح لکھی ہے۔ لفظ لفظ کی تشریح پھر جملہ کا خلاصہ پھر مزید وضاحت کے لئے سوال و جواب گویا یہ شرح ایک استاذ معلم معلوم ہوتا ہے جو طلباء کو تعلیم دے رہا ہو۔ بیک وقت اساتذہ اور طلباء کے لئے مفید ہی نہیں بلکہ مفید تر ہے اللہ تعالیٰ موصوف کو اجر عظیم عطا فرمائے اور اس شرح کو ذریعہ قبولیت سے آراستہ فرمائے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے حبیب کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل مولانا کی صحت و عمر اور علم و عمل میں برکت دے اور مزید خدمت دین کی توفیق عطا فرمائے۔

محمد عبدالغفور ناظم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر پورہ
گھوڑے شاہ روڈ، لاہور

۱۸ ربیع الثانی ۱۴۱۰ ہجری بمطابق ۱۸ نومبر ۱۹۸۹ء بروز ہفتہ

تقریظ: اس شرف اہل سنت مرجع العلماء و الفضلاء صدر المدرسین رأس المصنفین حضرت علامہ مولانا الحاج محمد عبدالحکیم صاحب شرف قادری برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین آج کے دور میں لکھنا اور وہ بھی کسی علمی موضوع پر اور عالمانہ انداز میں، بہت بڑا عہدہ ہے، ہمارے علماء اہل تو خطابت اور سیاست ہی کو اختیار کرتے ہیں۔ جو حضرات لکھنے کی طرف توجہ دیتے ہیں وہ یا تو دو عطا تقریر کے عنوان پر خامہ فرسائی کرتے ہیں کیونکہ ہمارے ہاں مانگ ہی اسی قسم کے لٹریچر کی ہے، یا پھر ان اختلافی موضوعات پر طبع آزمائی کرتے ہیں جن پر پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ پہلے سے لکھی ہوئی کتابوں کی اشاعت کر کے اس نوع کی ضرورت پوری کر دی جائے اور مزید لکھنے کے لئے نئے موضوعات تجویز کئے جائیں۔

اس وقت ادبیات علم و دانش کو جن موضوعات پر قلم اٹھانا چاہیے ان کا مختصر سا خاکہ یہ ہے۔

۱۔ دین اسلام کی بنیادی تعلیمات، مختصر اور آسان زبان میں پیش کی جائیں۔ انداز بیان اتنا مؤثر اور معقول ہو کہ قارئین کو اپیل کرے، لادینیت، اشتراکیت، مرزائیت اور مستشرقین کی بلغات اتنی تیز ہے کہ بے شمار ذہنوں کو شکوک و شبہات میں مبتلا کر کے دین متین سے برگشتہ کر رہی ہے، مسلمان نوجوانوں کے ذہنوں کو مطمئن کرنا وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

۲۔ قرآن کریم کی تفسیر اور حدیث پاک کی شرح پر کام کرنا نہایت ضروری ہے۔

۳۔ تاریخ اسلام کے مختلف ادوار کو صحیح فکر اور اعتقادی سلامتی کے ساتھ پیش کرنا۔

۴۔ سیرت طیبہ کی ضیاء پاشیوں کو جدید علمی اور تحقیقی انداز میں پیش کرنا۔

۵۔ سکول اور کالج کے نصاب کے مطابق امدادی کتب مرتب کرنا۔

۶۔ بچوں کی ذہنی سطح کے مطابق دلچسپ لٹریچر تیار کرنا جو انہیں اسلامی جوش اور دلولہ عطا کرے۔

۷۔ مطالعہ پاکستان کے عنوان پر ایسی کتابیں لکھنا جو ملک پاکستان کی سچی محبت سے آشنا کریں۔

۸۔ اسلامی نظام کی اہمیت اور اس کے فوائد کو ایسے دلکش انداز میں پیش کرنا کہ پوری قوم نظام مصطفیٰ کے نفاذ

پر متحد ہو جائے۔

۹۔ درس نظامی کی جدید تشریح اور حواشی لکھنا جن سے طلبہ کے علمی ذوق میں ترقی ہو۔

۱۰۔ ایسا لکچر تیار کرنا جس سے عقائد کی درستی کے ساتھ ساتھ عمل کی اہمیت اجاگر ہو، کیونکہ انسان کی دینی زندگی کو اگر ایک پرنسپل قرار دیا جائے تو عقیدہ اور عمل اس کے دو پہروں گے، اور ظاہر ہے کہ ایک پر کے ساتھ پرواز کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

مقام مسرت ہے کہ فاضل عزیز، مولانا علامہ محمد اشرف زید علمہ و عملہ، صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ، لاہور تدریس کے ساتھ تصنیف و تالیف کا اعلیٰ ذوق بھی رکھتے ہیں، اس سے پہلے منطق کی مشہور اور متداول کتاب مرقاۃ کی اردو تشریح تقریرات لکھ کر علمی حلقوں سے خراج تحسین حاصل کر چکے ہیں۔

پیش نظر کتاب اصول فقہ کی معروف درسی کتاب حسامی کی شرح تقریر النامی ہے، اس میں بھی انہوں نے بڑی نمانگ سوزی اور دیدہ دری کا مظاہرہ کیا ہے، اس کی مقبولیت کا یہ عالم ہے کہ اس کی اشاعت سے پہلے ہی علمی ذوق رکھنے والے طلبہ اور نوخیز مدرسین اسے تلاش کرتے پھر رہے ہیں۔ بلاشبہ شراح علامہ تمام اہل علم کی طرف سے شکر و تحسین میں اور اس کتاب کی بھرپور پذیرائی ہوتی چاہیے۔

ان کی بلند ہمتی کی اس سے بڑی دلیل کیا ہو سکتی ہے؟ کہ وہ خود ہی لکھتے ہیں اور خود ہی اشاعت کا اہتمام کرتے ہیں، یقیناً یہ بڑا جائگسل کام ہے، کتنا اچھا ہوتا اگر کوئی ادارہ اشاعت کا کام اپنے ذمہ لے لیتا، اور جتنا وقت انہیں اشاعت میں صرف کرنا پڑتا ہے اتنے وقت میں وہ ایک اور کتاب کی شرح لکھ سکتے ہیں۔ مولائے کریم جل شانہ ان کی کوشش کو شرف قبولیت عطا فرمائے اور نافع طلباء و علماء بنائے۔

محمد عبدالحکیم شرف قادری نقشبندی

جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور

۱۲ محرم ۱۴۱۰ھ

۱۶ اگست ۱۹۸۹ء

تقریظ: اس شیخ التفسیر و الحدیث استاذ الاساتذہ المفتی حضرت العلامة مولانا

محمد مختار احمد درانی مدظلہ العالی مہتمم المدرستہ العربیہ سراج العلوم خانیپور

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب السموات والارضين والصلوة والسلام على حبيبہ سید المرسلین سرحمة للعالمین سراحة العاشقین مراد المشتاقین شمس العارفین سیدنا و مولانا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین

اما بعد۔ فلما طالعْتُ "التقرير النامي على الحسامي"، وتفكرت فيه وجدته كافياً مفيداً للطالبين والمدرسين والشارح الفاضل المحرر رئيس العلوم العقلية والعقلية العلامة محمد اشرف صدر المدرسين بالجامعة الفاروقية الكائنة ببلدة لاہور سراج العلوم الحسامي ايضاً كاملاً وكشف مغلقاته وسعى سعياً جميلاً ما رايت شرح الحسامي مثل التقرير النامي والشارح الفاضل اوضح متن الحسامي وبتين المعاني اللغوية والاصطلاحية وشرح مقامات المعضلة الخفية وفصل بمحاثه تفصيلاً جزيلاً كاملاً ادعوا الله تعالى ان ينفع الطالبين والمدرسين وان يوفق الشارح الفاضل توفيقاً كاملاً لشرح الكتب العربية المتداولة في المدارس الدينية وينفعني من علومه وفيوضاته ابداً۔

مولاي صل وسلم دائماً ابداً على حبيبك خير الخلق كلهم

المراقم۔ مفتي محمد مختار احمد دراني مہتمم المدرستہ العربیہ سراج العلوم الكائنة

ببلدة خانپور من بلاد، پاکستان

۵ ذوالقعدہ ۱۴۰۸ھ - ۲۰ جون ۱۹۸۸ء بروز سوموار

تقدیم: اسرا قلم فاضل نوجوان حضرت علامہ مفتی گل احمد عتیقی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی سراسولہ الکریم

یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہے کہ ایمان کے بعد علم دین نعمت عظمیٰ ہے اور اس کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک اہم و اجل علم۔ علم اصول فقہ بھی ہے جس کا موضوع ادلہ اربعہ (قرآن و سنت، اجماع و قیاس) ہے جو اس علم کی فضیلت و عظمت کا مظہر ہے دیگر علوم و فنون کی طرح اس علم میں بھی علماء اسلام نے گراں قدر خدمات سر انجام دی ہیں اور متون و شروحات کے انبار لگا دیئے لیکن ان کے اجمالی تذکرہ سے پہلے اس بات کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ایک علم اصول فقہ ہے اور ایک علم قواعد فقہ اور ان دونوں میں فرق ہے۔ قواعد استنباط جسے ادلہ اجمالیہ بھی کہا جاتا ہے علم اصول فقہ ہے اور اگر بہت سے فروع مستخرجہ کو منضبط کر لیا جائے تو اسے قواعد فقہ کہا جاتا ہے اور ہر ایک کی مثال سے ان کا فرق مزید واضح ہو جاتا ہے۔ اصول فقہ کی مثال جیسے الامر للوجوب اور قواعد فقہ کی مثال جیسے الخراج بالضمنان۔

آغاز تدوین اصول فقہ بعض محققین کا خیال ہے کہ فقہ کی طرح اصول فقہ کے تدوین کے آغاز کا اعزاز بھی امام الائمہ سیدنا امام اعظم حضرت نعمان بن ثابت رحمۃ اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے اور ان کے بعد حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی اصول الفقہ کے نام سے اسی موضوع پر کتاب تصنیف کی اور پھر ان کے بعد ان کے تلمیذ رشید حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے بھی کتاب الرسائل کے نام سے اس فن میں کتاب تحریر فرمائی۔ پھر ان کے بعد اس فن کے مصنفین و مؤلفین دو گروہوں میں منقسم ہو گئے علم متکلمین و احناف متکلمین نے اپنی کتابوں میں علم کلام کے تقاضے کے مطابق عقلی استدلال کا طریقہ اپنایا اور فروع فقہیہ اور کسی مذہب کی موافقت و مخالفت سے بالاتر ہو کر صرف اصول کی تقریر اور قواعد کی منطقی تحقیق سے سروکار رکھا اس لئے ان کی کتب میں فروع کم ہیں شوافع نے اپنی تصنیفات میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے اور احناف نے اپنے ائمہ سے منقول فروع کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطابقت میں اصول فقہ مقرر فرمائے اسی لئے ان کی کتب میں فروع فقہیہ کثرت سے ہیں کیونکہ ان پر علم کلام کے بجائے فقہ کا غلبہ تھا مستقید میں متکلمین کی تین کتب مشہور ہیں۔

(۱) المعتمد: ابو الحسین محمد بن علی البصری المعتزل الشافعی (۲) البرهان: ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ الجونی نیشاپوری۔ (۳) المستصفی: ابو حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی ع

متاخرین متکلمین کی کتب

المحصل: کتب ثلاثہ کا خلاصہ علامہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی الشافعی متوفی ۶۰۵ھ

الاحکام: یہ بھی مذکورہ کتب ثلاثہ کا ہی خلاصہ ہے علامہ ابو الحسن علی بن ابی علی المعروف سیف الدین الامدی الشافعی متوفی ۶۳۱ھ

البتہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ المحصول میں ادلہ کی کثرت اور احتجاج کا غلبہ نظر آتا ہے اور "الاحکام" میں تحقیق مذاہب اور تقریر مسائل کا غلبہ معلوم ہوتا ہے پھر اس کے بعد المحصول اور الاحکام کی تلخیص و تلخیص کی تشریح کا سلسلہ چل نکلا چنانچہ مولانا تاج الدین محمد بن الحسن الارموی ع نے الحاصل کے نام سے اور مولانا محمود بن ابی بکر الاموی ع نے التحصیل کے نام سے محصول کے خلاصے تحریر کئے۔

پھر اس کے بعد علامہ قاضی عبد اللہ بن عمر البیضاوی ع نے "منہاج" میں منہاج کا خلاصہ تحریر کیا پھر منہاج کی شرح کا سلسلہ چل نکلا۔

آمدی کی الاحکام کا اختصار ابو عمرو عثمان بن عمرو المعروف بابن الحاجب المالکی ع نے اپنی مایہ ناز تصنیف منتہی السؤل والامل فی علمی الاصول و الجدل میں کیا اور پھر خود ہی مختصر المنتہی کے نام سے اس کا اختصار کیا مختصر بہت مقبول ہوئی اور پھر اس کے شرح و حواشی لکھے جانے لگے ع

مذکورہ تمام کتب متکلمین کے طریقہ پر ہی لکھی گئیں۔

احناف کے طریقہ پر لکھی جانے والی کچھ کتب یہ ہیں:-

۱۔ متوفی ۶۳۶ھ ۲۔ متوفی ۶۸۶ھ ۳۔ متوفی ۷۵۵ھ (متاخرین متکلمین کی کتب) ۴۔ متوفی ۷۵۶ھ

۵۔ متوفی ۷۸۲ھ ۶۔ متوفی ۷۸۶ھ ۷۔ متوفی ۸۰۶ھ ۸۔ مقدمہ ابن خلدون حصہ

(۲۱) حاشیہ التلویح: شیخ نور الدین محمد صالح گجراتی ع (۲۲) حاشیہ علی التلویح: شیخ جمال الدین بن رکن الدین گجراتی ع (۲۳) حاشیہ التلویح: شیخ امان اللہ بن نور الدین بناری ع (۲۴) حاشیہ علی حاشیہ عبد الحکیم: شیخ احمد بن سلیمان گجراتی ع (۲۵) حاشیہ التلویح: قاضی عبدالحق بن محمد اعظم کابل الماوی (۲۶) حاشیہ التلویح: سید امیر علی بن معظم علی طبع آبادی (۲۷) حاشیہ التلویح: مولوی ایوب بن یعقوب الاسرائیلی علی گڑھی (۲۸) حاشیہ علی حاشیہ السیالکوٹی علی التلویح: ملا نور محمد کشمیری ع (۲۹) حاشیہ علی التلویح: شیخ معین الدین العمرانی مذکور (۳۰) حاشیہ علی شرح العضدی علی المختصر لابن حاجب: علامہ حبیب الدین گجراتی مذکور (۳۱) حاشیہ علی الشرح العضدی علی المختصر الاصول: عبد الرشید جوہوری ع (۳۲) شرح دائرة الاصول: شیخ محمد علم بن محمد شاکر سندھیلوی مذکور (۳۳) الدوائر شرح الدائر: قاضی غلیل الرحمن رامپوری (۳۴) شرح تحریر الاصول لابن الھمام: شیخ نظام الدین سہالوی مذکور (۳۵) المواہب الالہی شرح اصول ابراہیم شاہی: شیخ عبد الباقی شطاری گجراتی۔ (۳۶) المناذیر: راجہ منادر بن اسماعیل حسن پوری (۳۷) شرح المناذیر: شیخ نظام الدین سہالوی مذکور (۳۸) اساس الاصول: شیخ عبد الدائم بن عبد الحمید گوالیری ع (۳۹) المفسر: شیخ امان اللہ بناری مذکور (۴۰) المحکم شرح المفسر: شیخ امان اللہ بناری مذکور (۴۱) مسلم الثبوت: شیخ محب اللہ بن عبد الشکور خفہ بہاری مذکور (۴۲) شرح علی مسلم الثبوت: شیخ نظام الدین سہالوی (۴۳) حاشیہ مسلم الثبوت: علامہ غلام رسول رضوی شیخ الحدیث جامعہ رضویہ فیصل آباد (۴۴) شرح مسلم الثبوت: علامہ عبد الحق خیر آبادی (۴۵) اردو شرح مسلم الثبوت: مولوی محمد حیات سنہلی (۴۶) راقم کا ایک اردو حاشیہ زیر ترتیب ہے: محمد گل احقری (۴۷) اصول اشاشی کے متعدد تراجم و حواشی - (۴۸) نور الانوار کے متعدد تراجم (۴۹) حسامی کی متعدد شروحات جن کی تفصیل بعد میں آ رہی ہے اس تحریر کا زیادہ تر تعلق چونکہ حسامی کے ساتھ ہے اسلئے مصنف حسامی اور حسامی کا تذکرہ قدرے تفصیل کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

ع ۱ متوفی ۱۱۵۵ھ / ۱۷۴۲ء ع ۲ متوفی ۱۲۴۲ھ ع ۳ متوفی ۱۳۳۳ھ / ۱۹۲۰ء ع ۴ متوفی ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء ع ۵ متوفی ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ع ۶ متوفی ۱۰۸۳ھ / ۱۷۶۲ء ع ۷ کتاب شاہجہانی دود میں لکھی گئی

مصنف حسامی: علامہ حسام الدین محمد بن محمد بن عمر یگانہ روزگار علماء میں سے تھے آپ فرغانہ میں نہر شباس کے کنارے واقع قصبہ خسیکت کے باشندے تھے اگرچہ آپ اہل علم میں حسام الدین کے لقب سے مشہور ہیں مگر انہیں ابن المناقب بھی کہا جاتا ہے۔

آپ کی تاریخ پیدائش کے بارے میں حتی طور پر معلوم نہیں ہو سکا۔

آپ نے ۷۲۴ھ / ۱۳۲۴ء میں وصال پایا۔

آپ کی تصانیف میں سے المنتخب الحسامی اصول فقہ کی اہم ترین کتاب ہے جس کا شمار جامع اور مشکل متون میں سے ہوتا ہے اسی لئے اس کی شروح بھی کثرت سے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

(۱) شرح الحسامی: شیخ معین الدین العمرانی دہلوی ع

(۲) شرح الحسامی: شیخ سعد الدین خیر آبادی ع (۳) شرح الحسامی: الشیخ یعقوب البریلوسف البنانی اللاہوری

(۴) حاشیہ علی الحسامی: علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی ع (۵) حاشیہ علی الحسامی: علامہ قاضی عبد الباقی احمد نگر ع

(۶) التامی شرح الحسامی: مولانا عبد الحق بن محمد میر دہلوی ع

(۷) الوافی شرح منتخب: شیخ حسام الدین حسین بن علی صفاتی ع (۸) التحقيق شرح منتخب: شیخ عبد العزیز احمد بخاری ع

(۹) التبيين شرح منتخب: شیخ قوام بن امیر کاتب بن امیر عمر القانی خفہ ع

(۱۰) شرح منتخب مختصر: امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی

(۱۱) شرح منتخب مطول: امام حافظ الدین عبد اللہ بن احمد نسفی ع

(۱۲) تعلیم العامی فی تشریح الحسامی: مولانا بکرت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ لکھنوی

(۱۳) التامی شرح حسامی: شیخ ابو محمد عبد الحق بن محمد امیر بن خواجہ شمس الدین دہلوی

(۱۴) التعليق الحسامی علی الحسامی: مولانا فیض الحسن بن مولانا خضر الحسن گنگوہی

ع ۱ عبد الغنی ۱۲۵۵ھ تا ۱۳۲۴ھ / ۱۷۴۲ء ع ۲ متوفی ۱۳۵۸ھ / ۱۷۴۵ء ع ۳ متوفی ۱۰۶۶ھ / ۱۶۵۶ء ع ۴ متوفی ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ع ۵ متوفی ۱۳۳۳ھ / ۱۹۲۰ء ع ۶ متوفی ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء ع ۷ متوفی ۱۰۸۳ھ / ۱۷۶۲ء ع ۸ متوفی ۱۱۹۵ھ / ۱۷۸۰ء ع ۹ متوفی ۱۱۱۲ھ / ۱۷۰۰ء

موجودہ دور چونکہ سہل پسندی اور عجلیت کا دور ہے اس لئے ہر قاری کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ جلد اور آسانی سے مقصد حاصل کرے اس لئے حسامی کی ان تمام شروحات کے باوجود موجودہ دور کے تقاضوں کے پیش نظر اردو زبان میں حسامی کی ایک ایسی جامع مفصل اور آسان شرح کی ضرورت تھی جو وقت کے تقاضوں کے مطابق ہو اور عرصہ سے متعدد تجربہ کار اساتذہ حسامی کی ایسی شرح لکھنے کے منصوبے بنا رہے تھے مگر اس سعادت بزورِ باذنِ نیست تانہ بخشد خدا نے بخشدہ۔ چنانچہ توفیق الہی و بکرم نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور اساتذہ کی نگاہ عنایت اور ادعیہ کی بدولت یہ سعادت حضرت علامہ مولانا محمد اشرف نقشبندی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ رضویہ گھوڑے شاہ روڈ کو نصیب ہوئی اور انہوں نے اپنی خداداد صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مبسوط دو جلدوں میں حسامی کی شرح لکھ کر علماء کی دیرینہ خواہشات اور ضرورت کو پورا کیا۔ جزاۃ اللہ احسن الجزاۃ لیوم الجنۃ ابجاء ستین الانبیاء علیہ النجۃ و الثناء حضرت مولانا محمد اشرف نقشبندی حیدر علماء اور تجربہ کار اساتذہ میں سے ہیں۔ بڑے غنتی اور فعال ہیں۔ سہل پسندی اور غفلت نام کی ان میں کوئی چیز نہیں۔ آپ جلیل القدر اور نامور اساتذہ کے فیض یافتہ ہیں نیز آپ استاذی المکرم شیخ النکل فی النکل جامع منقول و منقول شہنشاہ تدریس علامہ عطاء محمد بندیلوی کے بھی خوشہ چین ہیں اور آپ نے علوم و فنون کی تکمیل بھی حضرت علامہ بندیلوی سے ہی کی ہے حضرت علامہ بندیلوی فرمایا کرتے ہیں کہ علماء مدرسین میں میرے علم منطق و فلسفہ کا بڑا چرچا ہے حالانکہ مجھے فقہ اور اصول فقہ سے زیادہ لگاؤ ہے آپ کے اس ارشاد کے پیش نظر مولانا موصوف نے شرح حسامی میں جو علمی جواہر پائے بکھیرے ہیں اللہ تعالیٰ ہمیں ان سے مستفید کرے اور شرح مرقات کی طرح اسے بھی مقبول بنائے آمین یا رب العلمین بجاۃ سرحمۃ اللعلمین۔

حررہ محمد گل احمد عتیقی سر بن چناری۔ منظر آباد آزاد کشمیر

حال جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری۔ لاہور

۱۴۰۹ھ ۲۶ رمضان المبارک بروز بدھ ۱۲ بجے دن

۳/۵/۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
نَحْمَدُكَ يَا نَبِيَّ عَلَىٰ سِرِّهِ الْكَرِيمِ
أَمَّا بَعْدُ حَمْدُ اللَّهِ عَلَىٰ نَوَالِهِ وَالصَّلَاةُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
فَإِنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةُ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعُ الْأُمَّةِ وَالْأَصْلُ
الرَّابِعُ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ

ترجمہ۔ اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی عطا پر اس کے لئے حمد۔ اور اس کے رسول جن کا اسم گرامی محمد ہے (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل پر درود کے بعد پس بے شک دین اسلام کے دلائل تین ہیں۔ کتاب (قرآن مجید) اور السنۃ اور اجماع امت اور دلیل چہارم وہ قیاس ہے جو ان تینوں دلائل سے ماخوذ ہو

تقریر و تشریح قرآن اما بعد حمد اللہ علی نوالہ۔ کلمہ آما میں چار مذہب ہیں۔ اول خلیل کا مذہب ہے وہ کہتے ہیں کہ کلمہ آما اصل میں ممتا تھا باعتبار قرب خرج کے ممتا کی تھا کو ہمزہ سے بدل دیا تو آما ہو گیا۔ پھر چونکہ ہمزہ بعض جگہوں میں صدارت کلام کو چاہتا ہے جیسے ہمزہ استفہام تو اس ہمزہ کو صدر کلام کی طرف نقل کیا اب ہمزہ ساکن ہے اور ساکن سے ابتدا محال ہے تو ہم اول کی حرکت ہمزہ کی طرف نقل کی تو آما ہو گیا اب دو حرف ایک ہی جنس کے جمع ہو گئے اول ساکن اور ثانی متحرک ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو حرف ایک جنس کے جمع ہوں جن میں کا پہلا ساکن اور دوسرا متحرک ہو تو پہلے کو دوسرے میں ادغام کیا جاتا ہے لہذا پہلے میم کو دوسرے میم میں ادغام کرنے سے آما ہو گیا۔ مذہب ثانی جمہور کا ہے وہ کہتے ہیں کہ آما اصل میں ممتا تھا ہمزہ چونکہ صدارت کلام چاہتا ہے اس لئے اس ہمزہ کو صدر کلام کی طرف نقل کیا اور اس کو ہم اول کی حرکت بھی دے دی تو آما ہو گیا پھر قاعدہ مذکورہ کے مطابق میم اول کو ہم ثانی میں ادغام کرنے سے آما ہو گیا۔ مذہب ثالث سیبویہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ کلمہ آما اصل میں ان ممتا پھر نون کو میم کے ساتھ بدل دیا پس آما ہو گیا۔ پھر ہمزہ کے کسرہ کو فتح سے بدل دیا تو آما ہو گیا۔ اب دو حرف ایک ہی جنس کے جمع ہو گئے اول ساکن اور ثانی متحرک تو قاعدہ مذکورہ کے تحت اول کو ثانی میں ادغام کیا تو آما ہو گیا۔ مذہب رابع ابوالبقا کا ہے وہ کہتے ہیں کلمہ آما کلمہ براہما ہے اس میں اعلان نہیں ہوا ہے۔ والدلائل فی المطولات۔ کلمہ آما۔ حرف ہے اس کا استعمال

قوله فان اصول الشرع ثلاثة - اصول اصل کی جمع ہے جیسے فروع فرع کی جمع ہے اور اصل کا لغوی معنی "ما یبنتی علیہ غیرہ" ہے یعنی اصل ایک ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے جیسے سقف کے لئے حدران اصل ہیں۔ پھر اس کو عرف میں راجح اور قاعدہ کلیۃ اور دلیل کی طرف نقل کیا گیا۔ اور اس جگہ "اصول" سے دلائل مراد ہیں۔ اور شرع کا لغوی معنی اظہار ہے اور اصطلاحی معنی دین ہے تو اب "فان اصول الشرع ثلاثة" کا معنی ہوگا۔ فان اولیٰ الدین ثلثہ فائدہ: دین۔ شریعت۔ ملت میں اتحاد ذاتی اور قائم اعتباری ہے یعنی دین اور شریعت اور ملت ایک چیز ہیں ان میں فرق صرف اعتباری ہے بایں طور کہ اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ احکام کا اظہار کیا جاتا ہے تو یہ شریعت ہے اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ ان احکام کی اطاعت کی جاتی ہے تو یہ دین ہے اور اگر یہ اعتبار کیا جائے کہ احکام کو لکھا جاتا ہے اور ان پر اجماع کیا جاتا ہے تو یہ ملت ہے۔

سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "اصول الفقہ" کی "اصول الشرع" کیوں فرمایا ہے۔ الجواب: شرع (دین) یہ فقہ سے عام ہے کیونکہ دین یہ احکام نظریہ اور احکام عملیہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ صرف احکام عملیہ پر مشتمل ہے۔ اس لئے کہ فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے تو اس میں فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور فعل مکلف کے عوارض ذاتیہ فرض۔

واجب۔ سنت وغیرہ ہیں اور یہ احکام عملیہ ہیں لہذا فقہ خاص شرع (دین) عام اب اگر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ "اصول الفقہ" ثلثہ فرماتے تو یہ وہم ہوتا کہ یہ اصول ثلثہ کتاب۔ سنت۔ اجماع اُمت، صرف احکام عملیہ کے اصول ہیں حالانکہ یہ تو احکام نظریہ اور احکام عملیہ دونوں کے لئے اصول ہیں۔ توجب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "اصول الشرع" فرمایا تو معلوم ہو گیا کہ یہ عقائد "اصول" جس طرح عملیات کے لئے اصول ہیں اسی طرح عقائد کے بھی اصول ہیں۔

اعلم۔ فقہ کا شرع (دین) سے خاص ہونا یہ متاخرین کی رائے پر ہے درہ متقدمین کے نزدیک توفیق عام سے یعنی احکام نظریہ اور احکام عملیہ دونوں کو شامل ہے اسی لئے تو سراج الامت۔ امام المسلمین۔ سیدنا حضرت امام اعظم ابوحنیفہ قدس سرہ نے اپنی کتاب (جو عقائد و کلام میں ہے) کا نام "الفقہ الاکبر" رکھا ہے تدبیر

سوال "اصول الشرع" کا معنی اولیٰ شرع بیان کیا گیا ہے اور دلیل تو صغریٰ و کبریٰ سے مرکب ہوتی ہے جبکہ علم "اصول الشرع" سے صرف کبریٰ کا علم ہوتا ہے (جب شکل اول سے استدلال کیا جائے) تو پھر علم "اصول الشرع" کو اولیٰ شرع کس بنا پر کہا گیا ہے۔ الجواب: "اصول الشرع" کا معنی "اولیٰ شرع" ہے اور اولیٰ سے مراد اولیٰ اجمالیہ کلیۃ لفقہ ہے یعنی علم "اصول الشرع" علم اولیٰ اجمالیہ کلیۃ ہے جس میں مسئلہ مسئلہ کی تفصیل نہیں ہے۔ اور ان اولیٰ اجمالیہ کلیۃ سے صرف دلیل کبریٰ ماخوذ ہوگا اور دلیل کا صغریٰ

دلیل تفصیلی جزئی من الکتاب والسنتہ سے ماخوذ ہوگا یعنی جس وقت ہم احکام فقہیہ پر ان کے دلائل تفصیلیہ جزئیہ کی تطبیق کا ارادہ کریں تو ہم اولیٰ اجمالیہ کلیۃ کی طرف محتاج ہوں گے مثلاً الزکوٰۃ واجبہ، ایک مسئلہ فقہیہ ہے جس کا ثبوت دلیل تفصیلی جزئی سے ہے جو کہ اس کے ساتھ مختص ہے یعنی اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد "واتوا الزکوٰۃ" جب اس دلیل تفصیلی جزئی کا اس کے حکم پر انطباق کا ارادہ کریں تو پھر اولیٰ اجمالیہ کلیۃ کی طرف محتاجی ہوگی اور طریقہ تطبیق یہ ہوگا الزکوٰۃ مامورۃ من اللہ تعالیٰ۔ وکلما صلی مامورۃ من اللہ تعالیٰ ففی واجبتہ لان الامر للوجوب۔ فالزکوٰۃ واجبہ۔ اس کی توضیح یہ ہے۔ ایک قیاس کی تالیف کی جائے کہ اس کا صغریٰ دلیل تفصیلی جزئی سے ماخوذ ہو اور اس کا کبریٰ مسئلہ اصولیہ سے ماخوذ ہو اور یوں کہا جائے۔ الزکوٰۃ شئی امریہ۔ وکل شئی امریہ واجب۔ پس نتیجہ آئے گا الزکوٰۃ واجبہ۔ پس اس میں صغریٰ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "واتوا الزکوٰۃ" سے ماخوذ ہے اور کبریٰ مسئلہ اصولیہ "الامر للوجوب" سے ماخوذ شکل اول پر آئے گا کہ معرفت، پس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ "اصول الشرع" یہ اولیٰ اجمالیہ ہیں اور قیاس کا صرف ایک مقدمہ (کبریٰ) ان سے ماخوذ ہوتا ہے۔ اور تسمیۃ المجرم باسم الکمل کے طور پر ان کو اولیٰ کہہ دیتے ہیں۔

قوله الکتاب والسنتہ واجماع الامت۔ یہ ثلاثہ سے بدل ہے یا اس کا بیان اور الکتاب (قرآن مجید) سے بعض کتاب مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار ہے اس لئے کہ یہی مقدار شرع شریف کی اصل ہے اور بنیاد۔ اور کتاب اللہ تعالیٰ کے باقی حصے قصص اور امثال اور وعد و وعید وغیرہ ہیں (قیل و یمن ان یراد تمامہ لان اصل الشرع انسان ظاہری و باطنی و فی الامثال والقصص احکام باطنیہ ۱۲ احادیث) اور اسی طرح سنت رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے بعض مراد ہے اور وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہے علی ما قالوا (قیل و یمن ان یراد تمامہ لان اصل الشرع انسان ظاہری و باطنی و فی الامثال والقصص احکام باطنیہ ۱۲) اور اجماع امت سے مراد حضور پُر نور حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی اُمت کا اجماع مراد ہے خواہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین ہوں یا اہل مدینہ ہوں یا عسرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہوں یا تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ ہوں علی المذہب الصحیح اور اس کا سبب امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی عترت شرافت ہے بقولہ اجماع امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الخ بل اجماع مجتہدی امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اذا اجماع اتفاق مجتہدی العصر علی حکم الدین۔ احادیث

قوله والاصل الرابع القیاس المستنبط من هذه الاصول۔ دلیل چہارم قیاس ہے یعنی اصول

ثلاثہ کے بعد احکام شرعیہ کی دلیل چہارم وہ قیاس ہے جو ان اصول ثلاثہ مذکورہ سے ماخوذ و مستخرج ہو تو اصول شرع کل چار ہوئے
سوال: اصول شرع جب چار ہیں تو تین (الکتاب والسنة واجماع الامت) کو علیحدہ ذکر کیا ہے اور قیاس کو علیحدہ اور ان کے
بعد ذکر کیا ہے اس کی کیا وجہ ہے۔ الجواب: پہلے تین اصول (الکتاب والسنة واجماع الامت) مطلقاً اصول ہیں اور
قیاس مطلقاً اصل نہیں ہے بلکہ یہ من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع۔ من وجہ اصل اس لئے ہے کہ جس طرح اصول ثلاثہ ہوتے
ہیں اسی طرح قیاس کی طرف بھی احکام کی نسبت کی جاتی ہے اور قیاس من وجہ فرع اس طرح ہے کہ قیاس خود ان اصول ثلاثہ
سے ماخوذ ہے۔ جواب ثانی: اصول ثلاثہ قطعی و یقینی ہیں اور قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ یہاں یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ اصول
ثلاثہ کا قطعی و یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی و غیر یقینی ہونا باعتبار اعلیٰ اور اکثر کے ہے درود العام المخصوص منہ البعض اور
خبر واحد کا ظنی ہونا اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس کا قطعی ہونا ایک مسئلہ حقیقت ہے۔ جواب ثالث: قیاس کے
منکرین پر صراحت رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قیاس دلیل شرعی نہیں ہے۔ اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یوں فرماتے۔
”اصول الشرع اربعہ“ تو ان منکرین قیاس پر صراحت رد نہ ہوتا۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب مستقل طور پر ”والا اصل
الخ فرمایا تو ان منکرین قیاس کے خیال کی صراحت تردید ہو گئی۔

قوله - المستنبط من هذه الاصول - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ”قیاس“ کو اس قید (المستنبط الخ)
سے اس لئے مقید کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی سے امتراز ہو جائے کیونکہ یہ دونوں ان اصول ثلاثہ سے مستنبط نہیں
ہوتے۔ قیاس شبہی کی مثال جیسے کہا جاتا ہے کہ قعدہ اولیٰ فرض ہے۔ کیونکہ یہ قعدہ اخیرہ کے مشابہ ہے۔ تنبیہ اس قول
کی نسبت حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کی گئی ہے جو کہ غلط ہے اس لئے کہ آپ کے نزدیک قعدہ اولیٰ فرض
نہیں ہے بلکہ سنت ہے کذا فی رحمۃ الامت۔ اس قیاس کی مثال جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو یہ ہے۔ حرمت لواطت کو حرمت
وطی حالت الحيض پر قیاس کرنا علت اذی کی بنا پر جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (ولا تقربوا حق یطہرون) سے مستفاد
ہے۔ اس مثال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ لواطت سے مراد اگر لواطت بالرجل ہو تو اس کی حرمت نص سے ثابت ہے جیسے وہ
آیات جو قوم لوط علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے وارد ہوئی ہیں جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک انا انزلنا
الرجال شہوة من دون النساء اور اگر لواطت سے مراد لواطت بالنساء ہے تو اس کا ثبوت حدیث شریف سے ہے
روى الترمذی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم قال لا

ینظر اللہ عزوجل الی رجل الی رجل الا رجلاً او امرأۃ فی دبرھا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ حرمت لواطت مع النساء ارشاد
النص سے ثابت ہے (اس لئے کہ دبر موضع حرث نہیں بلکہ موضع قرث ہے) حالانکہ قیاس میں یہ ضروری ہے کہ فرع منصوص علیہ
نہ ہو، تو وہ قیاس جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو اس کی صحیح مثال یہ ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: لِّلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِیْنَ
الَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِهِمْ ذَاکُمْ اَمْوَالُهُمْ الْاٰیۃ۔ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تمام مہاجرین کو فقراء فرمایا ہے اور
فقیر اس کو کہتے ہیں جس کے پاس کوئی چیز نہ ہو حالانکہ مہاجرین تو دار الحرب (مکہ مکرمہ) میں کثیر مال اور گھروں کو چھوڑ کر آئے تھے۔ تو
اللہ تعالیٰ نے ان کو فقراء اس لئے فرمایا ہے کہ ہجرت کے بعد جو مال دار الحرب (مکہ مکرمہ) میں چھوڑ آئے تھے اس پر کفار نے
قبضہ کر لیا تھا اور کفار اس مال و متاع کے مالک بن گئے تھے اور مہاجرین کی ملک زائل ہو گئی۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے مجتہدین
نے (امام اعظم واجابہ) یہ مسئلہ مستنبط کیا ہے کہ اگر دار الحرب میں مسلمانوں کے اموال پر کفار ذمہ داری قبضہ کر لیں تو وہ کفار
ان اموال کے مالک بن جاتے ہیں۔ اور مسلمانوں کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سے مستنبط ہو یہ ہے کہ جس اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو علت جنس و قدر کی بنا پر ارشاد
سنت کے تفاضل کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کی حدیث شریف الحنطۃ با الحنطۃ
الخ سے ماخوذ ہے یعنی گندم گندم کے بدلے جو جو کے بدلے کھجور کھجور کے بدلے مکہ مکہ کے بدلے سونا سونے کے بدلے اور چاندی
چاندی کے بدلے برابر برابر ہاتھوں ہاتھ فروخت کر دو زیادتی سود ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع امت سے مستنبط ہو یہ ہے
کہ ائمہ مزنیہ کی حرمت کو ائمہ موطوءہ کی حرمت پر قیاس کرنا علت جرمیت و بصیئت کی بنا پر جو اجماع امت سے
ثابت ہے۔ سوال۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم اور اجماع امت اور قیاس کو
اصول قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو فروغ ہیں الکتاب والسنة۔ التصدیق باللہ ورسولہ کی فرع ہیں اور اجماع امت۔
الداعی کی فرع ہے یعنی الدلیل الباعث الذی یتقدم علیہ من دلیل ظنی کثیر الواحد۔ اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔
الجواب۔ اصول اربعہ: احکام شرعیہ کے لئے اصول ہیں اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ یہ اصول کسی اور شئی کے
لئے فروغ ہوں۔ فائدہ کا: اصول شرع کی اربعہ میں حصراً استقراری ہے اور تقریرہ حصراً یہ ہے۔ دلیل شرعی دجی ہوگی یا غیر
دجی اگر دجی ہو تو پھر متشوہو ہوگی کہ اس کے نظم کے ساتھ احیاء کا تعلق ہوگا اور اس کے ساتھ نماز جائز ہوگی تو یہ کتاب اللہ ہے ورنہ
سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم اور اگر دلیل شرعی غیر دجی ہے تو پھر اس زمانہ میں امت محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ

وآلہ واصحابہ وسلم کے تمام مجتہدین کا قول ہے تو اجماع امت ورنہ قیاس۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں (من غیر انکار) کتاب اور سنت سے ملحقہ ہیں۔ اسی طرح تعالٰی ناس اجماع امت کے ساتھ ملحق ہے۔ اور صحابی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا وہ قول جس کا تعلق مایہ دیک بالہائیک سے ہو وہ ملحق بالقیاس ہے۔ اور وہ قول جو مایہ عقل کے ساتھ متعلق نہ ہو وہ سنت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سے ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اس جیسی دوسری دلیلین قیاس کے ساتھ ملحق ہیں۔

أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مَتَوَاتِرًا بِلَا شُبْنِيَّةٍ وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فِي قَوْلٍ عَامَّةٍ الْعُلَمَاءِ وَهُوَ الصَّحِيحُ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ النَّظْمَ رُكْنًا لَزِمًا فِي حَقِّ جَوَازِ الصَّلَاةِ خَاصَّةً وَأَقْسَامِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى مَعْرِفَةِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ أَرْبَعَةً الْأَوَّلُ فِي وَجْهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً وَهُوَ أَرْبَعَةٌ

ترجمہ۔ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے جو مصاحف میں لکھا گیا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نقل متواتر کے طور پر نقل کیا گیا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے اور عامۃ العلماء کے نزدیک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور قول صحیح پر عامۃ العلماء کا قول ہی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے مگر آپ نے نظم کو خصوصاً جواز نماز کے حق میں رکن لازم قرار نہیں دیا ہے اور نظم و معنی کی تفسیحات باعتبار اس شئی (ای المقدار المحمود وهو خمس مائۃ آیتہ) کے کہ مستدل احکام شرع کی معرفت میں اس کی طرف رجوع کرتا ہے چارہ میں تقسیم اول نظم کے اقسام میں ہے صیغہ اور لغت کے لحاظ سے اور وہ چار اقسام ہیں۔

تقریر و تشریح۔ قرآن اما الكتاب الخ۔ کلمہ اما تفصیل کے لئے ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ یہاں سے اُدلۃ اربعۃ

کا تفصیل علیحدہ علیحدہ بیان فرماتے ہیں۔ سب سے پہلے کتاب اللہ کا بیان فرماتے ہیں کیونکہ کتاب اللہ کو اصول ثلاثہ (سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم۔ اجماع الامت اور قیاس) پر ذات اور شرف و تہیہ کے لحاظ سے تقدم حاصل ہے لہذا اس کو ذکر میں بھی تقدم حاصل ہونا چاہیے۔ اور ”الكتاب“ میں الف لام عند کے لئے ہے اور کتاب سے مراد وہی کتاب ہے جس کا ذکر ماقبل ہوا ہے۔ اور الكتاب لغۃً المکتوب کا اسم ہے۔ اور عرف شرع میں اس کا استعمال الكتاب المنزل علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام میں غالب ہے جیسے اہل عربیہ کے عرف میں الكتاب کا استعمال کتاب سبوریہ میں ہوتا ہے۔ اور القرآن لغت میں مصدر یعنی القراءة ہے۔ اور عرف عام و عرف شرع دونوں میں اس کا استعمال المجموع المعین المنزل علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام پر غالب ہے۔

سوال: جب الكتاب اور القرآن دونوں ہی المجموع المعین المنزل علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اسم ہیں تو پھر القرآن کا کتاب کی تعریف میں اخذ لینے اخذ کتاب ہے۔ پس دور لازم آگیا کیونکہ یہ اخذ المحدود فی الحد ہے اور یہ باطل ہے۔ جواب اول۔ تعریف دو قسم ہے علم لفظی اور اخذ محدود فی الحد تعریف حقیقی میں باطل ہوتا ہے نہ کہ تعریف لفظی میں اور کتاب کی تعریف القرآن کے ساتھ یہ تعریف لفظی ہے۔ اور تعریف لفظی لفظ مرادف اشترے ہوتی ہے (جیسے انصاف الاسماء) اور القرآن یہ کتاب کا مرادف اور اس سے اشترے کیونکہ اہل شرع کے عرف میں الكتاب کا اطلاق تمام کتب ہماذ پر ہوتا ہوتا ہے پس الكتاب مثل مشترک کے ہوئی اور القرآن کا اطلاق عرف شرع میں صرف اور صرف المجموع المعین المنزل علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام پر ہوتا ہے پس یہ مثل خاص کے ہوا اور خاص مشترک سے اوضح ہوتا ہے لہذا القرآن یہ کتاب سے اصرح ہوا اور کتاب کی تعریف القرآن سے تعریف لفظی ہوئی۔ اس جواب کے مطابق الكتاب کی تعریف صرف القرآن ہے اور القرآن کے بعد دانی عبارت یعنی المنزل علی الرسول الخ یہ القرآن کی تعریف حقیقی ہے۔

جواب ثانی: القرآن کا یہاں لغوی معنی مراد ہے۔ یعنی القرآن بمعنی المقرؤ ہے اور اب الكتاب اور القرآن کا ایک معنی نہ ہوا کیونکہ اب الكتاب کا معنی المجموع المعین المنزل علی النبی صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم ہے اور القرآن کا معنی المقرؤ ہے جو کہ عام ہے لہذا ان دونوں کا ایک معنی نہ ہوا حتیٰ کہ دور لازم آئے۔ تو اس جواب ثانی کی بنا پر القرآن سے لے کر آخر تک یہ کتاب کی تعریف حقیقی ہوگی تو اب الكتاب کی تعریف میں القرآن جنس ہے یہ لغۃً ہر مقررہ کو شامل ہے خواہ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہو یا غیر کا اور اس کا ما بعد فصل ہے پس ”المنزل“ یہ غیر سماوی کتب سے اور ”علی الرسول“ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی

قید سے بقیہ تمام کتب سماویہ سے احتراز ہو گیا جیسے تورات و انجیل وغیرہ کیونکہ ”الرسول“ پر الف لام عہد کے لئے ہے اور معبود ہمان نے نبی کریم جناب محمد مصطفیٰ احمد مجتبیٰ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم میں۔ اور ”المکتوب فی المصاحف“ کی قید سے اُس وحی سے احتراز ہے جو نازل تو ہوئی ہے لیکن مصاحف میں اُس کو لکھا نہیں گیا اور اُن آیات سے احتراز ہے جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی ہے اور حکم باقی ہے جیسے الشیخ والشیخۃ اذا ذنبا خارجا وجہا نکالا من ادله تعالیٰ واللہ عزیز حکیم۔ اور ”المنقول عند نقلاً متواتراً بلا شذوہ“ کی قید سے اُن تمام روایات سے احتراز ہے جو اخبار احاد کے طور پر منقول ہیں جیسے قصائد رمضان میں حضرت ابی بن کعب کی قرآنہ ”فَعَدَّ لَنَا مِنْ اَيَّامِ اُخَرٍ مُتَنَاقِبَاتٍ“ اسی طرح اُن تمام روایات سے بھی احتراز ہے جو اخبار مشہورہ کے طور پر منقول ہیں جیسے حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرآنہ ”قَاتِلُوا اَيُّهَا نَهْمًا“ بدل ”فَاقْطَعُوا اَيُّهَا نَهْمًا“ اور کفارہ یحییٰ میں ”فصيام ثلثة ايام متتابعات“ اور ”بلا شذوہ“ کی قید مذہب جمہور کی بناء پر محض تاکید کی غرض سے لائی گئی ہے۔ کیونکہ یہ امر واضح ہے کہ جو چیز متواتر ہوگی وہ ”بلا شذوہ“ ہی ہوگی اور امام خصاف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ قید اس لئے دائر کی ہے تاکہ خبر مشہورہ سے احتراز ہو جائے کیونکہ ان کے نزدیک ”خبر مشہورہ“ متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس میں کچھ شذوہ ہوتا ہے۔ اور جب ”بلا شذوہ“ کی قید بڑھائی گئی تو خبر مشہورہ سے بھی احتراز ہو گیا۔ یہ تمام کلام ربیع غیر متواتر قرأتوں کا اخراج، اس صورت میں ہو گا جب کہ ”المصاحف“ میں الف لام جنس کے لئے ہو۔ اور اگر ”المصاحف“ پر الف لام عہدی ہو تو تمام غیر متواتر قرأتوں سے ”فی المصاحف“ کی قید سے احتراز ہو گیا کیونکہ اب ”المصاحف“ سے مراد مصاحف القرآن السبعۃ ہے اور مصاحف القرآن السبعۃ (یعنی علی نافع علی ابن کثیر علی ابو عمرو علی ابن عامر علی عاصم علی حمزہ علی کسائی رحمہم اللہ تعالیٰ) میں تمام قرأتیں متواتر نقل ہی ہیں۔ اور اس صورت پر ”المنقول عند نقلاً متواتراً بلا شذوہ“ واقع کا بیان ہو گا۔ اجناس و فصول کا یہ بیان جواب ثانی کی بناء پر ہے۔ اور جواب اول کے لحاظ سے ”الکتاب“ کی تعریف تو صرف ”القرآن“ ہے اور بعد والی عبارت یعنی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الخ یہ القرآن کی تعریف حقیقی ہے اور اس میں ”المنزل“ جنس ہے تمام کتب سماویہ کو شامل ہے اور ”علی الرسول“ صلی اللہ علیہ وآلہ وصحابہ وسلم کی قید سے بقیہ تمام کتب سماویہ خارج ہو جائیں گی۔ اس کے بعد والی قیود کے وہی فوائد ہیں جو پہلے مذکور ہو چکے ہیں قیود

سوال۔ القرآن کی تعریف میں ”المکتوب فی المصاحف“ صرف منقوش کو شامل ہے تو جو محفوظ اور لوگوں کے سینوں میں محفوظ ہے خارج ہو گیا لہذا القرآن کی یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ الجواب: ”المکتوب“ سے مراد ”المثبت“ ہے پس

لفظ مثبت ہے حقیقتہً اور ”معنی“ تقدیراً۔

اعلم۔ ارباب اصول کے نزدیک ”الکتاب“ اور ”القرآن“ کا اطلاق مجموعہ پر اور اس کی ہر جزہ جزہ پر ہوتا ہے جیسے مجموعہ کو کتاب اور القرآن کہتے ہیں اسی طرح اس مجموعہ کی ہر جزہ جزہ پر کتاب اور قرآن کا اطلاق کرتے ہیں اس لئے کہ ان کی بحث کتاب اور القرآن سے اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ یہ حکم کی دلیل ہے اور یہ دلیل آیت آیت ہے اسی لئے اس کی تعریف میں وہ اوصاف ذکر کرتے ہیں جو کل اور اُس کی ہر جزہ جزہ پر صادق ہوں جیسے انزال اور الکتابت فی المصاحف اور النقل جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے (اور بعض نے صرف انزال اور اعجاز کو ذکر فرمایا ہے۔ اس لئے کہ النقل اور الکتابت یہ القرآن کے لوازم سے نہیں ہیں کیونکہ القرآن ان دونوں کے بغیر بھی حضور پر نور شافع یوم النشور کے زمانہ پاک میں متحقق تھا) پس جو تعریف متن میں مذکور ہے یہ ایسی تعریف ہے جو کل اور اُس کی ہر جزہ جزہ پر صادق ہے۔

سوال: وہ اوصاف جو کل اور جزہ میں مشترک اور ان کے ساتھ مختص ہیں وہ چار ہیں علی الاعجاز علی المنزل علی الکتابت علی النقل بالتواتر بلا شذوہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تین کو ذکر فرمایا ہے لیکن الاعجاز جو کہ وصف لازم ہے اس کو ترک کر دیا ہے اس کی وجہ کیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے وصف اعجاز کو اس لئے ترک فرمایا ہے کہ اس سے مقصود یہ بتانا ہوتا ہے کہ یہ (القرآن) اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف سے حضور رحمۃ اللعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم پر اتار دیا گیا ہے کسی بشر فرشتے وغیرہ (از مخلوق) کا کلام نہیں ہے اور یہ مقصد... اور یہ معنی ”المنزل علی الرسول“ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حاصل ہو رہا ہے لہذا وصف اعجاز کو ذکر کرنے کی چنداں حاجت نہیں رہی کیونکہ یہاں مقصود بھی حاصل ہو رہا ہے اور کلام میں اختصار بھی ہے۔

قوله وهو اسم للنظم والمعنی جمیعاً الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قرآن کی تعریف کے بعد یہاں سے اس کی تقسیم کے لئے تمہید بیان فرماتے ہیں کہ عامۃ العلماء کے نزدیک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے۔ صرف نظم کا نام نہیں ہے جیسا کہ الانزال والکتابت والنقل کے ساتھ اس کی تعریف کرنے سے وہم ہوتا ہے اور صرف معنی کا نام ہے، جیسا کہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول: کہ نمازیں بغیر عذر کے فارسی زبان میں قرآنہ جائز ہے۔ باوجودیکہ قرآن کی قرأت نمازیں فرض ہے۔ سے وہم ہوتا ہے۔ اور قرآن کا نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہونا بایں وجہ ہے کہ اوصاف مذکورہ ”الانزال والکتابت والنقل“ لفظ اور معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ لفظ میں اوصاف مذکورہ حقیقتہً اور بلا واسطہ

پائے جاتے ہیں اور معنی میں تقدیراً اور لفظ کے واسطے سے پائے جاتے ہیں۔

قولہ وهو الصحيح من مذهب ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ جب امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نمازیں بغیر عذر کے قرأت فارسیہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ باوجودیکہ قرأت قرآن نماز میں فرض ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہوا۔ تو اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو قول عامۃ العلماء کا ہے یعنی قرآن نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ کا نام ہے، یہی صحیح مذہب ہے امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول **الآئمۃ لم یجعل النظم رکناً لازماً فی حق جواز الصلوۃ خاصۃ** سے متوہم کے استدلال کا رد فرمایا۔ استدلال یہ تھا کہ جب امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نمازیں بغیر عذر کے قرأت فارسیہ جائز ہے باوجودیکہ قرأت قرآن نماز میں فرض ہے تو پھر آپ کے نزدیک قرآن صرف معنی کا نام ہوا۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف نمازیں نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا اور جواز نماز کے علاوہ ہر حکم میں نظم کو رکن لازم قرار دیا ہے حتیٰ کہ اگر جنبی اور الحائض قرآن پاک کی کسی آیت کی فارسی زبان میں قرأت کرے تو آپ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ نظم کے معدوم ہونے کی وجہ سے یہ قرآن ہی نہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نماز میں قرأت بالفارسیہ کی تجویز سے یہ لازم نہیں آتا کہ آپ کا مذہب یہ ہے کہ قرآن صرف ”معنی“ کا نام ہے اس لئے کہ جس چیز کو آپ نے جائز قرار دیا ہے وہ صرف جواز نماز میں ہے۔ اس لئے کہ نماز کی حالت، اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ وقت مناجات ہے اور نماز دنیا کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور نظم قرآن (عربی عبارات) نہایت بلیغ عذب اور حیرت انگیز اور نہایت معنی خیز ہے اور بہت ممکن ہے کہ منصبی ایسی حالت میں نظم قرآن کی بلاغت و بامعیت کی طرف مشغول ہونے کے سبب ربُّ العلیٰ کی طرف پوری توجہ اور التفات اور حضور نام حاصل نہ کر سکے اور یہ عربی عبارات اس مصطفیٰ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان ایک پردہ بن جائے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ چونکہ بحر توحید و مشاہدہ میں مستغرق تھے اس لئے وہ سوائے ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے لہذا صرف نماز میں (قرأت بالفارسیہ کی تجویز کے بارے) آپ کا یہ ارشاد ہے ورنہ باقی تمام احکام میں آپ نظم کو معنی کی طرح رکن لازم قرار دیتے ہیں۔ تو اس سے یہ استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے کہ آپ کا مذہب ہی یہ ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ حالانکہ جواز صلاۃ کے حق میں بھی آپ کا صاحبین اور عامۃ العلماء کے قول کی طرف رجوع ثابت ہے جیسا کہ اس کو نوح بن ابی مریم نے روایت کیا ہے اور الدر المختار میں ہے **الاصح رجوعہ الی**

قولہما وعلیہ الفتویٰ۔

سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے جواز صلاۃ کے بارے نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا صحیح نہیں ہے کیونکہ شئی کا رکن شئی کا جزم ہوتا ہے جو شئی سے منفک نہیں ہوتا تو پھر نظم رکن غیر لازم کس طرح ہو سکتا ہے۔ الجواب: آپ کا جواز صلاۃ کے حق میں نظم کو رکن لازم قرار دینا، اس کا معنی یہ ہے کہ کبھی کبھی اس کا وجوب شرعی ساقط ہو جاتا ہے بح و دوسرے رکن کے باقی رہنے کے۔ جس طرح ایمان کے دو رکن ہیں اقرار باللسان اور تصدیق بالقلب اور اکراہ کی حالت میں اقرار باللسان کا وجوب شرعی ساقط ہو جاتا ہے اور دوسرا رکن (یعنی تصدیق بالقلب) باقی رہتا ہے باوجودیکہ اقرار باللسان ایمان کا رکن ہے اسی طرح جواز صلاۃ میں رکن ”النظم“ کا انفرادی شرعی خاصۃ ساقط ہو جاتا ہے ”بوجہ اس دلیل کے جو مذکور ہوئی“۔

فائدہ لا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول **وهو اسم للنظم والمعنی جمیعاً** میں محض ادب (عبارت است القرآن) کا لحاظ کرتے ہوئے اللفظ کی بجائے النظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ النظم کا معنی ”موتوں کو لڑی میں پڑونا“ ہوتا ہے اور اللفظ لفظ المرئی (پسینہ کننا) ہے اور ان دونوں میں سے پہلا معنی اچھا ہے۔

اعلم۔ یہ امر پیش نظر رہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہے وہ نظم کی طرح حادث ہے۔ اس لئے کہ وہ حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ الصلوۃ والسلام اور آپ کے بھائیوں اور فرعون اور اس کے غرق کے قصص اور ان جیسے بہت سارے دوسرے قصص پر مشتمل مضامین ہیں۔ اور یہ تمام کے تمام حادث ہیں۔ پھر نظم قرآنی اللہ تبارک و تعالیٰ کے امر و نہی اور ان کے حکم اور خبر پر دال ہے اور یہ ساری چیزیں ہمارے نزدیک بلا شک و شبہ قدیم ہیں۔

قولہ واقسام النظم والمعنی فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع اربعۃ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے کتاب کی تعریف پھر اس کا مصداق بیان فرمایا اب اس کی تقسیم بیان فرماتے ہیں۔ قبل اس کے کہ اس کا بیان کیا جائے یہ بات پیش نظر رہے کہ امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اصول میں ایک کتاب تحریر فرمائی ہے جس کی عبارت منقول ہے اور امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ کے بعد ادب باب اصول نے بھی اس کو سہل اور آسان عبارت میں تبدیل نہ کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ اگر ہم آپ کی عبارت میں کچھ تغیر و تبدل کرتے ہیں تو ممکن ہے کہ آپ کی مراد کو پورے طور پر ادا نہ کر سکیں تو انہوں نے اپنی کتابوں میں بعینہ اسی طرح اُس عبارت کو نقل کیا (ما سوائے صاحب التوضیح و صاحب التلویح کے) اور

صاحب حسامی بھی انہی ارباب اصول میں سے ہیں آپ نے بھی بعید فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت کو نقل کیا ہے اور یہ یقینی بات ہے کہ الحسامی کی عبارت بھی مختلف ہوگی۔ لہذا متن کی عبارت کی تحقیق و توضیح کی طرف توجہ نہایت ضروری ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول و اقسام النظم الخ میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں کیونکہ اگر اقسام سے مراد تقسیمات نہ ہوں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہوگا جس کی چند وجوہ سے تقریر ہو سکتی ہے۔ اول۔ ”اربعۃ“ کا ”اقسام النظم والمعنی“ پر حمل صحیح نہیں ہے کیونکہ اقسام النظم والمعنی، ”تو عشرين“ میں نہ ”اربعۃ“ خانی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول دیگر علماء اصول کے قول کے مخالف ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ”نظم اور معنی“ کے اقسام میں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ چار ہیں۔ ثالث۔ وہ تقریر ہے جس کو صاحب التلویح نے اپنے قول ”خان قلت الخ“ سے وارد کیا ہے کہ اقسام تو آپس میں متبائن اور متضاد ہوتے ہیں اور یہاں تو بعض اقسام بعض پر صادق ہیں اور بعض اقسام بعض کے ساتھ جمع ہو رہے ہیں جیسے ”خاص یہ حقیقہ کے ساتھ جمع ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے اقسام بھی آپس میں متصادق ہیں۔ الجواب۔ پہلی دونوں تقریروں کے لحاظ سے جواب یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”اقسام النظم والمعنی“ میں ”اقسام“ بمعنی تقسیمات ہیں من قبیل ذکر المسبب واداءۃ السبب یعنی ذکر تو مسبب کا کیا ہے مگر مراد سبب ہے کیونکہ تقسیم حصول اقسام کے لئے سبب ہے اب ”اقسام النظم والمعنی“ پر ”اربعۃ“ کا حمل درست ہے کیونکہ تقسیمات، اربعہ ہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول دیگر علماء اصول کے قول کے موافق ہوا نہ مخالف۔ اور تقریر ثالث کے لحاظ سے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تباین اور اختلاف ایک تقسیم کے اقسام میں لازم ہوتا ہے جیسے ”خاص“ یہ ”عام“ کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور تقسیمات متعدّدہ کے اقسام ایک دوسرے کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں یہ اقسام متبائن بنفسہا نہیں ہوتے۔ اور اس جگہ تقسیمات متعدّدہ کے اقسام ہیں۔ اگر ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جائیں تو کوئی مضائقہ نہیں۔ جس طرح اسم کی ایک تقسیم ”معرب اور مبني“ کی طرف ہے اور اس کی ایک تقسیم معرف اور نکرہ کی طرف ہے۔ باوجودیکہ معرب یہ معرفہ اور نکرہ کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔ ہاں معرب یہ مبني کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ دونوں ایک تقسیم کے اقسام ہیں۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اقسام النظم والمعنی کہا ہے اور اقسام النظم یا اقسام المعنی فقط کیوں نہیں فرمایا۔ الجواب۔ اس بات پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ ہر تقسیم میں ”نظم“ کا اس طرح لحاظ کیا گیا ہے کہ وہ معنی پر دلالت کرے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اپنے قول و اقسام النظم والمعنی سے یہی مقصود ہے۔ سوال۔ جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود اقسام النظم الدال علی المعنی ہے تو پھر ”اقسام

النظم والمعنی“ کی بجائے اقسام النظم الدال علی المعنی ہی فرمادیتے۔ الجواب۔ اُس وہم کو دفع کرنے کے لئے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”کہ نماز میں قرأت تاسعہ جائز ہے“ سے پیدا ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک القرآن صرف معنی کا نام ہے۔ ہمارے اس بیان سے ایک اور اشکال کا ازالہ ہو گیا وہ اشکال یہ تھا کہ جب القرآن کا مصداق بیان ہوا کہ القرآن ہو اسم النظم والمعنی جمیعاً۔ تو اب اس کا ذکر اسم ضمیر کے ساتھ چاہیے تھا یعنی و اقسامہ کہنا چاہیے تھا حالانکہ یہاں پھر اسم ظاہر سے تعبیر فرمائی ہے۔ اس اشکال کا ازالہ اس طرح ہوا کہ اگر اقسامہ فرماتے تو اس امر پر تنبیہ نہ ہوتی کہ ہر تقسیم میں ”نظم“ اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر دلالت کرے اور جب یوں فرمایا و اقسام النظم والمعنی تو اس امر کو پر تنبیہ فرمادی اور اپنا مختار بیان فرمادیا کہ ہمارے نزدیک تقسیمات اربعہ ہیں سے ہر تقسیم میں نظم کا لحاظ ہے۔ فتدبر۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول فیما الخ میں ماموصولہ ہے یعنی الشی الذی یرجع المستدل الیہ بمعرفۃ احکام الشرع بایں طور کہ ایک کلمہ سے مجرد اور دوسرے سے جاد محمد ذوف ہو جس طرح اس قول قرأت من آخرہ میں ہے۔ یعنی ”قرأت من أولہ الی آخرہ“ یا ما مصدر یہ ہے۔ یعنی فی حق رجوع المستدل الی معرفۃ احکام الشرع۔ ماموصولہ کی صورت پر معنی یوں ہوگا۔ نظم اور معنی کی تقسیمات باعتبار اُس شئی کے کہ مستدل احکام شرع کی معرفت کسے ہے اس کی طرف رجوع کرے چار ہیں۔ اور ما مصدر یہ کی صورت پر معنی اس طرح ہوگا کہ نظم اور معنی کی تقسیمات باعتبار رجوع کرنے مستدل کے احکام شرع کی معرفت کی طرف چار ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فیما یرجع الی معرفۃ احکام الشرع) اُس سے استراذہ ہے جس کے ساتھ معرفۃ احکام الشرع متعلق نہیں جیسے قصص و امثال و مواظب و عہد و غیرہ۔ یعنی یہ چار تقسیمات اُن پانچ سو آیات کے اعتبار سے ہیں جن کے ساتھ احکام الشرع کی معرفت کا تعلق ہے۔ ان کے علاوہ جو قصص و امثال و مواظب و غیرہ ہیں اگر ان کا اعتبار کیا جائے تو پھر صرف ان تقسیمات اربعہ میں حصہ نہیں ہوگا بلکہ ان کے اعتبار سے تو ”اقسام النظم والمعنی“ کثیرہ ہوں گے کہ ضبط ممکن نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن حکیم بحر عمیق ہے اس کے عجائب کے لئے اختتام اور اس کے غرائب کے لئے انتہا نہیں ہے۔ سوال۔ قرآن پاک کا کوئی حصہ ایسا نہیں جس کے ساتھ احکام شرع میں سے کوئی حکم متعلق نہ ہو۔ وجوب اعتقاد الحقیقۃ۔ جواز الصلوٰۃ۔ حرمت القراءۃ علی الخب و الخالص۔ یہ سب احکام الشرع سے ہیں اور ان کا تعلق قرآن پاک کی جمیع عبادات سے ہے۔ پس استراذہ مذکور کس طرح صحیح ہوگا۔ الجواب۔ یہ احکام شرع اگرچہ قرآن مجید کی جمیع عبادات سے متعلق ہیں لیکن ان کی معرفت قرآن پاک کی جمیع عبادات سے ثابت نہیں بلکہ ان کی معرفت

بعض نصوص من الكتاب والسنن سے ثابت ہے پس استراذ مذکور صحیح ہوا۔ اقسام النظم والمعنی کی "اربعۃ" میں مصرعی
 ذیل یہ ہے۔ "النظم الدال علی المعنی کے لئے وضع اور دلالت علی المدلول۔ اور اس کا اس مدلول میں استعمال ضروری ہے۔
 پس "تقسیم اللفظ الی معنایہ" اس اعتبار سے ہے کہ اس لفظ کی وضع اس معنی کے لئے ہے تو تقسیم اول اور اگر تقسیم اس اعتبار
 سے کہ لفظ اس معنی پر دلالت کرتا ہے تو پھر اگر ظہور و خفا، معتبر ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تقسیم راجح۔ اگر یہ تقسیم اس اعتبار
 سے ہے کہ یہ لفظ اس معنی میں استعمال ہوا ہے تو یہ تقسیم ثالث۔

قوله الاول فی وجوه النظم صیغۃ ولغة۔ وجہ سے مراد اقسام میں اور صیغۃ اس صیغۃ کو کہتے ہیں
 جو لفظ کو باعتبار تصرف کے حاصل ہوا اور بعض کا قول ہے کہ صیغۃ وہ صیغۃ ہے جو لفظ کو باعتبار ترتیب حروف و حرکات و
 سکانات کے حاصل ہوا اور اللغت اگر یہ مادہ اور حیثیت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صیغۃ کے مقابلہ میں مادہ ہی مراد ہے
 پس صیغۃ اور لغت دونوں مجبوری طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس طرح فرمایا۔ تقسیم اول باعتبار
 وضع کے نظم کے اقسام کے بیان میں ہے۔ یعنی پہلی تقسیم لفظ کے اقسام میں ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کی ایک معنی کے
 لئے وضع ہے یا کثیر معانی کے لئے قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔ سوال۔ جب صیغۃ سے حیثیت مراد ہے اور لغت
 سے مادہ۔ اور مادہ۔ حیثیت سے طبعاً مقدم ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کو چاہیے تھا کہ لغت کو صیغۃ سے مقدم کرتے تاکہ وضع طبع
 کے مطابق ہوتی۔ الجواب۔ صیغۃ کی تقدیم لغت پر ایک اور وجہ سے ادنیٰ ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ عام اور خاص ہونے کا زیادہ
 تعلق صیغۃ ہی سے غالب و اکثر ہوتا ہے جیسے الرجل اور الرجال میں یہ فرق کہ الرجل خاص ہے اور الرجال عام، یہ صیغۃ کے
 اعتبار سے حاصل ہو رہا ہے ورنہ مادہ تو دونوں کا ایک ہے۔

قوله وہی اربعۃ۔ سوال۔ مگر کے مرجع میں دو احتمال ہیں اور دونوں ہی درست نہیں اول احتمال یہ ہے کہ مگر
 کا مرجع صیغۃ و لغت ہو۔ کیونکہ یہ قریب ہے اور ضمیر (ہی) کو صیغۃ و لغت کی طرف راجع کرنا دو وجہ سے درست نہیں دہر اول یہ ہے
 کہ اس صورت میں راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں کیونکہ راجع ضمیر مفرد مؤنث ہے اور مرجع تشفیۃ۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر
 صیغۃ و لغت کو علی سبیل البدلیۃ مرجع قرار دیا جائے تو پھر اربعۃ کا ان دونوں پر حمل درست نہیں ہوگا کیونکہ صیغۃ و لغت اربعہ
 نہیں ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مگر کا مرجع وجہ ہو اور اس صورت میں بھی وجہ کو مرجع قرار دینا درست نہیں کیونکہ یہاں
 راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں اس لئے کہ راجع ضمیر مفرد مؤنث ہے اور مرجع جمع مذکر۔

الجواب: مگر کا مرجع وجہ ہے اور وجہ جمع مؤنث بتاویل الجماعت ہے فلا اشکال۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نظم کے اقسام باعتبار نفس معنی وضعی کے چار ہیں۔ الخاص۔ العام۔ المشترك۔
 المأول۔ وجہ صریح ہے کہ لفظ باعتبار وضع کے ایک معنی پر دال ہوگا یا معانی کثیرہ پر اگر ایک معنی پر دلالت کرے تو یہ دلالت
 علی الافراد ہوگی یعنی قطع نظر اس کے کہ اس کے خارج میں افراد ہیں یا نہیں یا یہ دلالت علی الاشتراک بین الافراد ہوگی اول خاص
 ہے اور ثانی عام اور اگر معانی کثیرہ پر دال ہو تو پھر ان معانی میں سے بعض کو باقی پر ترجیح ہوگی یا نہیں اول مأول ہے اور ثانی مشترک

الخاص وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الافراد او کل اسم وضع لمعنی
 معلوم علی الافراد والعام وهو کل لفظ ینتظم جمعا من المسمیات لفظا او معنی
 وحکمۃ انہ یوجب الحکم فیما یتناولہ قطعاً ولیقیناً کاخاص فیما تناولہ وهو
 المذہب عندنا خلافاً للشافعی الا اذا لحقہ خصوص معلوم او مجهول
 کایۃ الربوا فی البیع فحینئذ یوجب الحکم علی تجوز ان یتطہر الخصوص
 فیہ بتعلیلہ او بتفسیرہ۔

ترجمہ۔ خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور افراد کے یا خاص ہر وہ اسم ہے جو معنی شخص کے لئے
 وضع کیا گیا ہو بطور افراد کے (یعنی یہ غیر کو شامل نہ ہو) اور عام ہر وہ لفظ ہے جو مسمیات کی جماعت کو شامل ہو لفظاً یا معنی اور
 عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے جیسے خاص ہے کہ یہ جس کو شامل
 ہوتا ہے اس میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے اور یہی ہمارا مذہب ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا
 اختلاف ہے مگر جب عام کو خصوص معلوم المراد یا خصوص مجهول المراد لاحق ہو جائے جیسے آیتہ الربوا میں تو اس وقت عام حکم
 کو واجب کرتا ہے اس احتمال پر کہ عام میں خصوص بتعلیلہ یا خصوص بتفسیرہ ظاہر ہو۔

تقریر و تشریح۔ قوله الخاص وهو کل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الافراد۔ او

کل اسم وضع لسانی معلوم علی الافراد۔ اور خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور افراد کے یعنی اس کے غیر کو شامل نہ ہو یا خاص ہر وہ اسم ہے جو معین شخص کے لئے وضع کیا گیا ہو بطور افراد کے یعنی یہ اس معنی معلوم (معین شخص) کے غیر کو شامل نہ ہو۔ سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے خاص کی دو تعریضیں کیوں بیان فرمائی ہیں جبکہ پہلی تعریف ہی کافی تھی۔ الجواب: اس سوال کے جواب کی دو تقریریں ہیں۔ پہلی تقریر سے پہلے یہ تہید پیش نظر ہے۔ ”خصوص“ (جو خاص کے ضمن سے مفہوم ہوتا ہے) تین قسم ہے۔ خصوص جنس۔ خصوص نوع۔ خصوص فرد۔ خصوص جنس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی کے لحاظ سے جنس خاص ہو اگرچہ اس کے افراد متعدد ہوں جیسے انسان کہ اس کا مفہوم ”جوان ناطق“ یہ معنی واحد ہے جیسے زید کا معنی واحد ہے یعنی ذات معین۔ اور خصوص نوع کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی نوع باعتبار معنی کے خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہوں جیسے رجل کہ یہ وہ مذکر نبی آدم ہے جو صغریٰ حد سے گذر کر کہہ یعنی جوانی کی حد میں داخل ہو چکا ہو (کو کہا جاتا ہے) اور یہ مفہوم خاص ہے اگرچہ اس کے افراد متعدد ہیں اور خصوص فرد کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی کے اعتبار سے مدلول ایک ہو اور خارج میں بھی اس کا ایک ہی فرد موجود ہو جیسے زید اور اس کو انھیں الخاص کہتے ہیں۔ ہمارے اس بیان سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ خاص کے لئے یہ لا بدی امر ہے کہ اس کا مدلول واحد متعین ہو خواہ اس مفہوم کے افراد (یعنی اس مفہوم کا مصداق) خارج میں موجود ہوں جیسے خصوص جنس اور خصوص نوع میں ہوتے ہیں۔ اور یا اس مفہوم کے افراد متعدد (ما صدق علیہ) خارج میں موجود نہ ہوں یعنی خارج میں بھی واحد فرد موجود ہوگا جس طرح اس کا مدلول واحد متعین ہوتا ہے۔

مناطقہ اور علماء اصول کی جنس و نوع میں فرق ہے مناطقہ چونکہ حقائق سے بحث کرتے ہیں لہذا وہ اسی حیثیت سے بحث کرتے ہیں اور علماء اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں تو وہ اسی حیثیت کو مدنظر رکھ کر بحث کرتے ہیں۔ لہذا علماء اصول کے نزدیک جنس کی تعریف یہ ہے۔ کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالاغراض یعنی جنس وہ کلی ہے جو کثیرین پر محمول ہو جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے مختلف ہیں جیسے انسان۔ کیونکہ یہ ایسے کثیرین پر محمول ہے جو اغراض و مقاصد کے اعتبار سے مختلف ہیں چنانچہ انسان کے تحت رجل اور امرأة ہیں ان دونوں کی حقیقت متحد ہے مگر ہر ایک کی پیدائش کی غرض علیحدہ علیحدہ ہے رجل کی پیدائش کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو اور امام ہو اور حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ و عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم و نافذ کرنے والا ہو اور عورت کی خلق کا مقصد غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش ہو بچہ جننے والی ہو اور گھر کے کام کاج کا انتظام کرنے والی ہو وغیرہ۔ اور نوع کی تعریف یہ ہے۔ کلی مقول علی کثیرین متفقین بالاغراض۔ یعنی نوع وہ کلی ہے جو کثیرین

پر محمول ہو جو اغراض کے اعتبار سے متفق ہیں جیسے رجل۔ کیونکہ یہ کثیرین پر محمول ہے جو اغراض کے اعتبار سے متفق ہیں چنانچہ افراد رجال تمام کے تمام غرض میں برابر ہیں۔ (جنس و نوع کی تعریف سے یہ بات ظاہر ہو رہی ہے کہ کئی ایسی انواع ہیں یعنی مناطقہ کے نزدیک مگر وہ علماء اصول کے نزدیک اجناس ہوتی ہیں جیسے انسان) اور جو مناطقہ کے نزدیک صنف ہے وہ علماء اصول کے نزدیک نوع ہے جیسے رجل اور جو علماء اصول کے نزدیک انھیں صنف ہے وہ مناطقہ کے نزدیک جنس ہے۔ اس تہید کے بعد جواب کی پہلی تقریر یہ ہے کہ خصوص جنس خصوص نوع اور خصوص فرد میں سے خصوص فرد خصوصیت میں کامل تھا یا اس جو کلاس میں بالکل شریک نہیں ہوتا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلی تعریف ایسی فرمائی جو ان تمام اقسام کو شامل ہے۔ اور دوسری تعریف خصوص فرد کے کمال اور خصوصیت کے پیش نظر صرف اسی کے ساتھ مختص ہے من قبیل تخصیص بعد التعمیم اور یہ جائز ہے کہ کافی قولہ تعالیٰ تفزل المسئلة والسرر۔ اور جواب کی دوسری تقریر یہ ہے۔ چونکہ ”خصوص“ الاعیان اور امور و صفیہ دونوں میں جاری ہوتا ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ خاص کی دونوں قسموں کی تعریف بیان فرمائیں۔ پس اس تقریر پر پہلی تعریف (یعنی دھوکا لفظ وضع یعنی معلوم علی الافراد) میں ”المعنی“ سے مراد امر ذہنی ہے جیسے العلم والجل اور ”مدلول اللفظ“ مراد نہیں ہوگا تاکہ یہ تعریف خصوص فرد کو شامل نہ ہو اور دوسری تعریف میں (یعنی کل اسم وضع لسانی معلوم علی الافراد) ”المنشی“ سے الاعیان مراد ہے جیسے زید و کبر۔ پس پہلی تعریف خصوص امور و صفیہ کی ہوگی اور دوسری تعریف خصوص الاعیان کی ہوگی تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو کہ ”خصوص“ معانی اور صفیات دونوں میں جاری ہوتا ہے بخلاف عام کے کہ وہ معانی میں جاری نہیں ہوتا۔ فتاقل۔ خاص کی پہلی تعریف یہ ہے۔ الخاص دھوکا لفظ وضع یعنی معلوم علی الافراد۔ اس میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”کل لفظ“ جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے خواہ وہ موضوع المعنی ہوں یا مہملہ ہوں اور باقی قیود فصل کے طور پر ہیں چنانچہ ”وضع لسانی“ مہملات کو خارج کرتا ہے۔ اور ظاہر بات یہ ہے کہ ”معنی“ سے مراد جنس معنی ہے اور یہ ہر اس لفظ کو شامل ہے جس کی وضع ایک معنی کے لئے ہو یا زیادہ کے لئے پس یہ مشترک اور عام کو شامل ہے۔ اور ”معلوم“ اگر اس کا معنی معلوم المراد ہے تو اس قید سے مشترک خارج ہو گیا اس لئے کہ مشترک معلوم المراد نہیں ہوتا اور اسی طرح مؤدل بھی خارج ہو گیا کیونکہ یہ بھی حقیقتہً مشترک کی قسم ہے اگرچہ اس کو مجتہد کی لاحق ہو گئی ہے اور اگر ”معلوم“ کا معنی معلوم البیان ہو تو پھر اس سے مشترک خارج نہیں ہوگا اس لئے کہ مشترک معلوم البیان ہوتا ہے۔ ہاں مشترک اور عام ”علی الافراد“ کی قید سے خارج ہوں گے۔ اور صاحب غائیۃ الحقیق نے خاص کی اس تعریف کی جنس اور فصول کا کچھ اس طرح بیان فرمایا ہے کہ ”کل لفظ“ جنس ہے یتما

الفاظ موضوعہ للمعنی اور محلات کو شامل ہے اور "وضع لمعنی" سے محلات خارج ہو گئے اور مشترک سے بھی استثناء ہو گیا کیونکہ "لمعنی" سے معنی واحد مراد ہے جیسا کہ اس کی تنکیر سے مستفاد ہے اسی لئے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو وحدہ سے مقید نہیں فرمایا اور "معلوم" سے مجمل خارج ہو گیا کیونکہ یہ سامع کے نزدیک معلوم نہیں ہوتا۔ اگرچہ وضع کے نزدیک تو معلوم ہے اور "و علی الافراد" سے عام خارج ہو گیا۔ قول و کل اسم وضع لمعنی معلوم علی الافراد، یہ خاص کی دوسری تعریف ہے کہ خاص ہر وہ اسم ہے جو شخص معین کے لئے وضع کیا گیا ہو علی الافراد۔ بایں طور کہ "اسم" شخص معین کے غیر کو شامل نہ ہو۔ اس تعریف میں "کل اسم" جنس ہے تمام اسماء موضوعہ للمعنی کو شامل ہے اور "لمعنی معلوم" کی قید سے خصوص جنس، خصوص نوع خارج ہو گئے اور اسی طرح عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ "المسلمین" مثلاً ایک شخص معین کے لئے موضوع نہیں بلکہ افراد کثیرہ کے لئے موضوع ہے۔ اور ابھی تک مشترک بین الشخصات داخل تھا جو "علی الافراد" کی قید سے خارج ہوا۔ کیونکہ وہ ہر ایک کی بالنسبۃ ایک اسم ہے جو شئی معلوم کے لئے موضوع ہے لیکن موضوع علی الافراد نہیں۔ سوال۔ خاص کی تعریف (وہو کل لفظ الخ) میں نظم کی بجائے لفظ کا ذکر کیوں کیا ہے جبکہ نظم میں بالنسبۃ لفظ کے رعایت ادب ہے۔ الجواب: اس کی دو وجہ ہیں ایک یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ امر بالکل واضح ہے کہ یہ اقسام الکتاب ہی کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ یہ تمام کلمات عرب میں جاری ہوتے ہیں۔ اور تقسیمات (جن کا یہاں ذکر ہو رہا ہے۔ یہ کتاب اللہ سے خصوصی تعلق رکھتی ہیں) میں نظم کا ذکر رعایت ادب کے لئے ہے۔ کیونکہ نظم کا معنی ہے موتوں کو لڑی میں پرونا اور لفظ کا لغوی معنی رتی ہے یعنی بھیکنا۔ اور پہلا معنی اچھا ہے۔ سوال۔ خاص کی تعریف "کل لفظ الخ" و "کل اسم الخ" میں لفظ کل دو وجہ سے غیر مستقیم ہے۔ وجہ اول۔ تعریف ماہیت کی ہوتی ہے اور کلہ کل احاطہ افراد کے لئے ہوتا ہے اور شئی کی تعریف بالافراد باطل ہوتی ہے۔ کیونکہ تعریف یا تو شئی کے جمیع افراد کے لئے ہوگی یا بعض افراد کے لئے اگر تمام افراد کے لئے ہو تو یہ ممکن نہیں کیونکہ کل افراد غیر منضبط ہیں۔ لہذا ان کے ساتھ تعریف حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور اگر تعریف بعض افراد کے لئے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجع ہے اور یہ بھی جائز نہیں۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ تعریف میں یہ بات ضروری ہے کہ معروف (بالکسر) معروف (بفتح) کے تمام افراد میں سے ہر فرد پر صادق ہو اور تعریف مذکور ایسے نہیں ہے کیونکہ اس سے لفظ زید مثلاً خارج ہو رہا ہے کیونکہ زید "کل لفظ" یا "کل اسم" نہیں ہے بلکہ وہ لفظ واحد ہے اسی فرد من افراد کل الجواب: کلہ کل تمام صرے نہیں ہے یعنی حد کی جزو نہیں ہے بلکہ حد تو کلہ کل کا مدخول ہے اور وہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول لفظ الی آخر ہے اور کلہ کل کا ذکر اس لئے ہے کہ حد کا خاص کے جمیع افراد کے لئے جامع ہونا صراحتاً معلوم ہو جائے۔ سوال۔ خاص کی

پہلی تعریف میں "کل لفظ" اور دوسری تعریف میں "کل اسم" فرمایا ہے وجہ فرق کیا ہے۔ الجواب: پہلی تعریف مخصوص معانی کے اعتبار سے ہے اور "معنی" پر اسم فعل و حرف تینوں کی دلالت حاصل ہوتی ہے اس لئے اس تعریف میں "کل لفظ" فرمایا (اور یہ تینوں کو شامل ہوتا ہے) اور دوسری تعریف مخصوص اعیان کے اعتبار سے ہے۔ (کیونکہ معنی معلوم سے شخص معین مراد ہے) اور اعیان جو ثبات حقیقت ہوتے ہیں اور جزئی حقیقی پر صرف اسم کی دلالت ہوتی ہے نہ کہ فعل و حرف کی۔ اس لئے دوسری تعریف میں "کل اسم" فرمایا ہے۔

قولہ والعام وہو کل لفظ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے لفظ موضوع کی دوسری قسم "العام" کی تعریف بیان فرماتے ہیں۔ اس کے بیان سے پہلے تمہیداً یہ امر پیش نظر ہے کہ ادب اصول کا عام میں اس بارے اختلاف ہے کہ اس میں استغراق شرط ہے یا نہیں۔ اکثر مشائخ عراق اور اکثر اصحاب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور صاحب التوضیح کے نزدیک استغراق شرط ہے اور علماء ماوراء النہر کے نزدیک عام میں استغراق شرط نہیں ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اعتماد بھی یہی ہے اور العام کی تعریف کرتے ہوئے اس کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جن کا عنقریب بیان ہوگا اور جن حضرات کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے وہ عام کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ کریں گے جو ان کے بخلاف (استغراق کا شرط ہونا) بردال ہوگی۔ تو اس اختلاف کی بنا پر عام کی دو تعریفیں بیان کی جاتی ہیں۔ پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے "العام" وہو کل لفظ ینتظم جمعا من المسمیات لفظاً ومعنی، کہ عام ہر وہ لفظ موضوع ہے جو مسمیات کی جماعت کو شامل ہو لفظاً یا معنی۔ اس تعریف میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "کل لفظ" جنس ہے اور باقی فصل ہے اور "کل لفظ" سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "ینتظم" سے خاص اور مشترک خارج ہو گئے۔ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے۔ اور خاص الجنس و خاص النوع کا نکلنا اس طرح ہے کہ یہ دونوں مفہوم کلی یا ایک ایسے فرد کو شامل ہوتے ہیں جو اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ افراد کثیرہ پر صادق آئے تاہم یہ دونوں بنفسہ افراد کے لئے موضوع نہیں ہوتے (اور اسی طرح اس تعریف سے اعداد بھی خارج ہو گئے کیونکہ اعداد العدد اجزاء کو شامل ہوتے ہیں افراد کو نہیں) اور تعریف مذکور سے مشترک کا خارج ہونا اس طرح ہے کہ یہ دو یا زیادہ معانی پر مشتمل نہیں ہوتا بلکہ ان معانی میں سے ہر ایک پر علی سبیل البدلیۃ صادق آتا ہے (اور اشتغال بدلیت میں بڑا فرق ہے۔ فان الاولیٰ عبادۃ عن صدق اللفظ علی امور متکثرۃ متعدۃ دفعۃً واحداً مع اعتبار المعنی الکی فی الکل والثانی عبادۃ عن صدق اللفظ علی امور کثیرۃ منابہ من غیر وجود المعنی الکی فی الکل) صاحبزادہ صاحب (یعنی اشتغال یہ ہے کہ ایک لفظ امور متکثرہ

متعددہ پردہ و واحدہ صادق ہو یاں طور کہ ان امور میں معنی کلی کا اعتبار ہوا اور بدلتی ہے کہ ایک لفظ امور کثیرہ پر یکے بعد دیگرے صادق ہو یاں طور کہ ان تمام امور میں معنی کلی کا اعتبار نہ ہو۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول جماع سے تشبیہ خارج ہو گیا کیونکہ یہ خاص کی حد میں داخل ہے جس طرح اسماء الاعداد مثل مائتہ کے خاص کی حد میں داخل ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جمعا (بتکثیر) فرمایا ہے اور "جمیع التسمیات" نہیں فرمایا۔ اس سے اس امر کی طرف اشارہ کیا ہے کہ عام میں استغراق نہ رہا نہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "من التسمیات" سے معانی خارج ہو گئے کیونکہ ہمارے مشائخ (متاخرین) کے نزدیک معانی میں عموم جاری نہیں ہوتا۔ یہاں تک عام کی تعریف تمام ہو گئی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لفظاً اور معنی" یہ انتظام کی تفسیر ہے اور انتظام لفظی سے مراد یہ ہے کہ اس کا صیغہ شمول پر دلالت کرے جیسے جموع کے صیغے مثل المسلمون ورجال اور انتظام معنوی سے مراد یہ ہے کہ شمول باعتبار معنی کے ہو۔ نہ کہ صیغہ کے ساتھ جیسے ما و من اور السہط والقوم یہ الفاظ عام ہیں کیونکہ یہ تسمیات کی جماعت کو باعتبار معنی کے شامل ہیں اگرچہ ان کے صیغے صیغہ خصوص کے ہیں۔ سوال۔ العام کی تعریف جامع نہیں اس لئے کہ وہ نکرۃ جو تحت النفی ہو وہ عام ہوتا ہے جیسے ما رأیت رجلاً حالانکہ عام کی تعریف اس کو جامع نہیں کیونکہ النکرۃ المنفیۃ تسمیات کی جماعت کو شامل نہیں اس لئے کہ لفظ رجلاً جمعیۃ پر دلالت نہیں کرتا نہ باعتبار صیغہ کے اور نہ باعتبار معنی کے۔ الجواب۔ اگر نکرۃ منفیۃ۔ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اس لئے کہ ہماری گفتگو عام حقیقی کی تعریف میں ہے اور نکرۃ منفیۃ کا عموم مجازی ہے۔ سوال: عام کی تعریف میں "کل لفظ" جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے خواہ مملات ہوں یا غیر مملات تو بجز ضروری تھا کہ اس کے بعد کوئی ایسی قید لگائی جاتی جس سے الفاظ مملۃ خارج ہو جاتے حالانکہ اس تعریف میں ایسی کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ الجواب الاول۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "کل لفظ" میں لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اس پر قرینہ یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ لفظ موضوع ہی کی تقسیم کر رہے ہیں۔ اور اقسام میں قسم کا اعتبار ہوتا ہے لہذا لفظ سے لفظ موضوع مراد ہوا جس سے الفاظ مملۃ خارج ہو گئے کسی اور قید کی ضرورت نہیں۔

الجواب الثانی: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خاص کی تعریف میں "کل لفظ وضع" فرمایا ہے اس قرینہ سے معلوم ہو گیا کہ یہاں بھی لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے لہذا مملات اس میں داخل ہی نہیں کہ ان کو کسی قید سے خارج کرنا پڑے۔ عام کی تعریف مذکور ان علماء اصول کے نزدیک ہے جنہوں نے عام میں استغراق شرط قرار نہیں دیا ہے اور جن مشائخ کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے ان کے نزدیک عام کی تعریف یہ ہے "العام کل لفظ وضع وضعاً واحداً لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع مایصلح

لہذا وضعاً واحداً کی قید سے مشترک خارج ہو گیا اور اکثر کی قید سے وہ خارج ہو گیا جو کثیر کے لئے موضوع نہیں ہے جیسے زید و عمر اور غیر محصور کی قید سے اسماء الاعداد خارج ہو گئے کیونکہ مائتہ مثلاً ایک ہی وضع سے کثیر کے لئے موضوع ہے اور یہ جمیع مایصلح لہذا کے لئے مستغرق بھی ہے لیکن وہ کثیر محصور ہیں اور "مستغرق لجمیع مایصلح" سے جمیع منکر خارج ہو گئی جیسے رأیت رجلاً۔ اور ان کے نزدیک خاص کی تعریف یہ ہے "هو لفظ وضع لواحداً لکثیر محصور وضعاً واحداً" اب ثمرۃ خلاف یہ ہے کہ جنہوں نے استغراق کو شرط قرار دیا ہے ان کے نزدیک جمیع منکر اور اسی طرح العام الذی خص عند البعض نہ عام میں داخل ہیں اور نہ خاص میں بلکہ عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہیں اور جنہوں نے عام میں استغراق کو شرط قرار نہیں دیا ان کے نزدیک یہ دونوں عام میں داخل ہیں۔ سوال۔ اس امر کے لئے کوئی چیز باعث ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے مشائخ عراق و دیگر محققین کی بجائے علماء ماوراء النہر کا اتباع کیا ہے یاں طور کہ عام میں استغراق کو شرط قرار نہیں دیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے علماء ماوراء النہر کے مذہب کو اس لئے اختیار کیا ہے کہ ان کے مذہب پر "الوضع" کے اقسام کا حصر اربعہ میں مستقیم ہے اور اگر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ عام کی تعریف میں استغراق کو شرط قرار دیتے مشائخ عراق و غیرہ کا اتباع کرتے ہوئے۔ تو جمیع منکر خارج ہو جاتی پس "الوضع" کے اقسام کا اربعہ میں حصر باطل ہوتا بلکہ پائے جانے قسم خامس کے (اور وہ جمیع منکر ہے)

قوله وحكمه ان يوجب الحكم فيما تناوله قطعاً و يقيناً كالخاص فيما تناوله۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خاص اور عام کی تعریف کے بعد اب ان کا حکم بیان فرماتے ہیں کہ عام کا حکم (الاثار الثابت بالعام) یہ ہے کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے ان میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وحكمه" میں حکم سے مراد الاثر الثابت بالعام ہے اور "أثر" میں جو ضمیر ہے اس کا مرجع العام ہے اور یہاں عام سے مراد وہ عام ہے جس پر خصوص وارد نہ ہوا بولعنی العام من حيث هو العام۔ اور "يوجب الحكم" میں حکم سے مراد الحكم المصطلح عند الفقہاء ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "فيما" میں لفظ موصولہ ہے یا موصوفہ (بعض نے مصدر یہ کا بھی قول ذکر کیا ہے لیکن اس میں تکلف ہے) اور قطعی کے دو معنی ہیں عا قطعی وہ ہوتا ہے کہ جس میں کسی قسم کے خلاف معنی کی گنجائش نہیں ہوتی نہ عقل خلاف معنی کو تجویز کرے اور نہ کسی اور صورت سے ہو۔ عا قطعی وہ ہوتا ہے کہ اس میں کسی طرح خلاف معنی پر دلیل موجود نہیں اگرچہ احتمال عقلی موجود ہے قطعی سے مراد یہاں ہی معنی ہے۔ چنانچہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "يوجب الحكم" سے عامۃ الاشارة کی تردید مقصود ہے جو

کہتے ہیں کہ عام مجمل ہے اس لئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں کہ جمع قلت میں (جیسے افلس) تین سے دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور جمع کثرت (جیسے راہم) میں دس کے اوپر سے مالا نہایت تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے اور بعض کے لئے اور تین بھی نہیں لہذا عام مجمل ہوگا اور دوسرے سے ہی موجب الحکم نہیں ہو سکتا بلکہ توقف کرنا واجب ہوگا یہاں تک کہ دلیل عموم یا دلیل خصوص قائم ہو جائے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس کو کل پر حمل کرتے ہیں تاکہ بعض کے لئے ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے تو اب اجمال کہاں رہا۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”فیما تادلہ“ سے انتہی اور الجبائی کے قول کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ اس سے ادنیٰ ثابت ہوتا ہے وہ تین جمع میں اور واحد اس کے غیر (یعنی اہم جنس) میں ہے کیونکہ یہ متیقن ہے بخلاف کل کے کہ وہ شکوک ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لغت کو ترجیح سے ثابت کرنا ہے جو کہ مرجح ہے۔ اور اگر یہ قول مذکور تسلیم کر بھی لیا جائے تو احتیاط پھر بھی کل میں ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”قطعاً و یقیناً“ سے امام شافعی اور جمہور فقہاء و المتکلمین کے قول کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام ظنی ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض فرد کو خاص نہ کیا گیا ہو۔ پس اس کا احتمال رہتا ہے کہ عام المخصوص منہ البعض ہوا اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں۔ تو اس بنا پر عام ظنی ہوگا صرف وجوب عمل کا قائلہ دے گا جس طرح خبر واحد اور قیاس موجب عمل تو ہوتے ہیں لیکن موجب علم و یقین نہیں ہوتے حتیٰ کہ ان کے نزدیک کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے صحیح ہے ہاں اگر انتفاء تخصیص کی دلیل پائی جائے تو وہاں اتفاقاً عام قطعی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک و اذلہ بكل شیء علیہم اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ ان کا پیش کردہ احتمال بلا دلیل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں اور جب عام سے بعض افراد مخصوص ہو جائیں تو یہ احتمال باطل ہے لہذا یہ قابل اعتبار ہوگا۔ بہر حال عام ہمارے نزدیک یعنی عامۃ مشائخنا العراقرین بحالی الحسن الکرمی و ابی بکر المحض و القاضی الامام ابی زید و عامۃ المتأخرین) یہ ہے کہ عام قطعی ہوتا ہے جس طرح خاص قطعی ہوتا ہے اور یہ موجب العمل اور موجب للاعتقاد ہوتا ہے۔

معہ قولہ۔ یہ احتمال با دلیل ہے۔ اس کی توضیح یوں سمجھیں کہ ایک شخص ایسی دیوار کے نیچے کھڑا ہے جس دیوار میں مٹی گر رہی ہے اور وہ دیوار نیچے کی طرف ٹھکی ہوئی ہے اب ہر ایک اس شخص کو ملامت کرے گا کہ تو بڑا بیوقوف ہے کہ یہ دیوار جس کے نیچے تو کھڑا ہے یہ خطرناک ہے ابھی گر چکا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ شخص صحیح دیوار کے جس میں کوئی کچی اور نیچے کی طرف جھکاؤ نہیں ہے اور نہ اُس سے مٹی گر رہی ہے کے نیچے کھڑا ہو اُس کو کوئی بھی ملامت نہیں کرے گا کیونکہ پہلی صورت میں دلیل سقوط موجود ہے اور دوسری صورت پر نہیں ہے۔

سوال: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے جس طرح خاص جس کو شامل ہوتا ہے اُس میں حکم کو قطعی و یقینی طور پر واجب کرتا ہے۔ اس میں عام کے حکم کو پہلے بیان فرمایا حالانکہ تعریف کے اعتبار سے خاص پہلے ہے۔ الجواب: عام کے حکم کو صراحتہ اور خاص کے حکم کو اشارۃ اختصار کے پیش نظر بیان کیا ہے یا اس کی وجہ یہ ہے کہ خاص کے حکم میں اتفاق تھا اور عام کے حکم میں اختلاف تو عام کے حکم اولاً اور صراحتہ اور خاص کے حکم کو اشارۃ اور بعد میں بیان فرمایا۔

قوله الا اذ الحق خصوص معلوم او مجہول کالایۃ الربو فی البیع۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے اُن میں حکم کو قطعی اور یقینی طور پر واجب کرتا ہے مگر جب اس عام قطعی الدلالة کو محض معلوم المراد یا محض معلوم المراد یا محض مجہول المراد لاحق ہو جائے تو وہ عام قطعی الدلالة باقی نہیں رہتا بلکہ وہ ظنی ہو جاتا ہے۔ قبل اس کے کہ محض معلوم المراد اور محض مجہول المراد کی مثال سے وضاحت کی جائے تخصیص کا معنی جاننا نہایت ضروری امر ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک تخصیص کی تعریف یہ ہے۔ التخصیص هو قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول۔ یعنی تخصیص یہ ہے کہ عام کو اُس کے بعض افراد پر مستقل و موصول کلام کے ذریعہ مقصور و منحصر کرنا ہے۔ پس اگر تخصیص بذریعہ کلام نہ ہو بلکہ عقل یا جس یا عادت سے یا بعض افراد کے ناقص یا زائد ہونے کی بناء پر کی جائے تو وہ اصطلاحاً تخصیص نہیں ہوگی اور اس طرح کی تخصیص سے عام ظنی بھی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اس طرح کی تخصیص سے بدستور قطعی الدلالة رہتا ہے چنانچہ جس عام میں عقل کے ذریعہ تخصیص ہو وہ باقی افراد میں قطعی الدلالة ہوتا ہے جیسے ”خالق کل شیء“ میں ”کل شیء“ عام ہے اور اس میں عقل یہ تخصیص کرتی ہے کہ کل شیء سے مراد ”ما سوی اللہ تعالیٰ“ ہے۔ پس لفظ ”کل شیء“ ما سوی اللہ تعالیٰ پر قطعی الدلالة ہے۔ اسی طرح جو احکام شرعیہ تکلیفیہ عام ہیں عقل اُن احکام کی تکلیف سے صبیان اور جانین کی تخصیص کرتی ہے یہ اصطلاحاً تخصیص نہیں ہے۔ تخصیص بذریعہ جس کی مثال یہ ہے ”ادبیت من کل شیء اور تخصیص بذریعہ عادت کی مثال جیسے لا یا کل داساً“ اس سے مراد اُس متعارف ہے نہ کہ اُس ہر آدمی۔ اور بعض افراد کے ناقص ہونے کی وجہ سے تخصیص کی مثال جیسے ”کل مملوک لی فہو حر“ اس سے مکاتب آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس میں ملک ناقص ہے بایں طور کہ برقیۃً تو مملوک ہے یلاً انہیں۔ اور بعض افراد کے زائد ہونے کی بناء پر تخصیص کی مثال جیسے الحلف بان لا یا کل فاکھتہ دلانیۃ لہ فاقانہ لا یقع علی الرطب فانہ دان کان فاکھتہ عن فاولغۃ الا ان فیہ معنی زائد علی الثقلۃ ای التلذذ و التشم و هو الغرائۃ

دقوام الابدان - ان تمام صورتوں میں عام قطعی الدلائل رہتا ہے ظنی نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر تخصیص کلام کے ساتھ ہو مگر وہ کلام مستقل نہ ہو بلکہ شرط ہو یا غایت ہو یا استثناء یا صفت یا بدل البعض ہو تو اسے بھی تخصیص نہیں کہیں گے غایت کی مثال جیسے ”اتموا الصیام الی اللیل“ اور شرط کی مثال جیسے ”انت طالق ان دخلت الدار“ اور استثناء کی مثال جیسے جائی القوم الا زید اور صفت کی مثال جیسے ”فی الابل المسائمة ذکوة“ اور بدل البعض کی مثال جیسے: جہاء فی القوم اکثرهم بدل البعض وہ اہم ہوتا ہے کہ اُس کا مدلول مبدل منہ کے مدلول کا جزو ہوتا ہے اس مثال مذکور میں لفظ ”قوم“ مبدل منہ ہے اور اکثرهم بدل البعض ہے) اور اسی طرح اگر تخصیص کلام کے ساتھ ہو مگر وہ کلام موصول نہ ہو بلکہ مترافی ہو تو اسے بھی تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ اُسے نسخ کہا جائے گا اور لیا اوقات ہمارے نزدیک بھی تخصیص کا اطلاق مجازاً کلام مترافی پر ہوتا ہے) اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امور مذکورہ میں سے ہر ایک کو تخصیص کہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک تخصیص کی تقریف یہ ہے۔ التخصیص هو قصر العام علی بعض المسمیات مطلقاً۔ یعنی تخصیص وہ عام کو اُس کے بعض افراد پر مقصور و منحصر کرنا ہے برابر ہے کہ عقل کے ذریعہ یا کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا کسی اور وجہ سے قصر پڑا ہو۔ اگر کلام مستقل یا غیر مستقل کے ذریعہ قصر ہو تو پھر برابر ہے کہ کلام موصول ہو یا مترافی ہو یہ سب تخصیص ہی کی صورتیں ہیں۔ لیکن حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”عام کا قصر“ ایسی کلام مستقل سے ہونا چاہیے جو عام کے ساتھ ملا ہوا ہو ورنہ وہ تخصیص نہیں ہوگی بلکہ وہ نسخ ہوگا کیونکہ آپ کے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کی وجہ سے اس کی قطعیت ذائل ہو جاتی ہے اور وہ عام ظنی ہو جاتا ہے اس سے یہ امر ظاہر ہو رہا ہے کہ تخصیص نے عام کی کیفیت کو متغیر کر دیا ہے لہذا یہ بیان تغیر کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور بیان تغیر متصل ہو سکتا ہے منفصل نہیں ہو سکتا (جیسے آئینہ مذکور ہوگا) اور چونکہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام ظنی ہوتا ہے اور اس تخصیص نے اس کی کیفیت کو بدل نہیں ہے بلکہ اس کی ظہر میں اضافہ کر دیا ہے اس لئے یہ بیان تقریر کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے اور بیان تقریر منفصل بھی ہو سکتا ہے۔ اب اس تمہید کے بعد خصوص معلوم المراد کی مثال ملاحظہ فرمائیں: قوله تعالیٰ۔ فَاِذَا اسْلَخْتُمْ اِلَآ شَهْرَ الْحَرَمِ فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ذَہِبْ حُرْمَتِ دَالِے مَیْنِے بَکَل جَائِشِے تَوَ شَرُکُوں کَو مارو۔ جہاں پاؤں مشرکین عام ہے جس میں سے ”المستامن“ امان چاہنے والے کو مخصوص کر لیا ہے چنانچہ فرمایا۔ وَارِثَ اَحَدٍ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَاذَكَ فَاجْزَلْ۔ (اور اے محبوب اگر کوئی مشرک تم سے پناہ مانگے تو اُسے پناہ دو) اور یہ تخصیص کلام مستقل موصول ہے اور مخصوص (مستامن) معلوم ہے۔ اور خصوص مجہول المراد کی مثال یہ ہے۔ قوله تعالیٰ وَاحْلُلْ اِلَیْکَ الْبَیْعَ (اور

اللہ نے حلال کیا بیع کو، البیع۔ لام جنس یا لام استغراق کے دخول کی وجہ سے ایک عام لفظ ہے۔ اس بیع کو بھی شامل ہے جو ربوا پر مشتمل ہو اور اس بیع کو بھی شامل ہے جو ربوا سے خالی ہو۔ پس فرمایا وحکم الربوا۔ اس سے ربوا کو خاص کر لیا گیا اور یہ مجہول ہے کیونکہ لغت میں ربوا مطلق زیادتی کو کہتے ہیں اور یہ معلوم نہیں کہ یہاں کس قسم کی زیادتی مراد ہے۔ اور معلوم نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیع بھی فضل (زیادتی) کے لئے ہی مشروع ہے پس اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو پھر بیع کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا تو معلوم ہوا کہ یہاں زیادتی سے مطلق زیادتی مراد نہیں ہے بلکہ اس کا غیر مراد ہے اور وہ مجہول ہے پس نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی توضیح اپنے ارشاد مبارک سے فرمائی وہ یہ حدیث شریفہ ہے۔ الخطة بالخطة والشعير بالشعير والتمس بالتمس والملمح بالملمح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل یندأ بیدین والفضل ربوا۔ پس اس توضیح کے بعد یہ امر معلوم ہو گیا کہ یہاں فضل (زیادتی) سے مراد فضل علی القدر یعنی کیل اور وزن ہے جس کی دلیل آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ”مثلاً بمثل“ ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”کافیۃ الربوا فی البیع“ کا یعنی کا تخصیص انشأ فی البیع بآیۃ الربوا وحی ”تم الربوا“ کیونکہ اس آیت میں مخصوص یعنی السابوا حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیان سے پہلے مجہول المراد تھا۔ اور یہی معنی نہیں کہ اس ”آیت ربوا“ میں تخصیص مجہول ہے۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے خصوص مجہول کی مثال تو بیان فرمائی ہے اور خصوص معلوم کی مثال کو بیان کیوں نہیں فرمایا ہے؟ الجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ مثال خصوص معلوم اور مجہول دونوں کی مثال ہے۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کے بیان سے پہلے خصوص مجہول کی مثال ہے اور بیان کے بعد خصوص معلوم کی مثال صحیح و درست ہے۔

قوله فحينئذ يوجب الحكم على تجاوزان يظهر النصوص فيه بتعليله او بتفسيره -

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب عام کو خصوص معلوم یا خصوص مجہول لاحق ہو جائے تو وہ (العام المخصوص منہ) اس وقت (ای وقت لاحق خصوص) حکم کو واجب کرتا ہے (باقی افراد میں اس تقدیر پر کہ خصوص معلوم المراد ہوا اور کل افراد میں اس تقدیر پر کہ خصوص مجہول المراد ہو) اس احتمال پر کہ العام میں خصوص بتعلیلہ (یعنی خصوص معلوم المراد) یا خصوص بتفسیرہ (یعنی خصوص مجہول المراد) من قبل الشارع علی تقدیر کو نہ مجہول ظاہر ہو۔ حاصل کلام یہ ہے کہ عام جن افراد پر مشتمل ہوتا ہے ان میں تخصیص سے پہلے قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بعد قطعی ہو جاتا ہے برابر ہے کہ خصوص معلوم ہو یا مجہول۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب خصوص معلوم ہو جیسے المستامن تو یہ امر ظاہر ہے کہ تخصیص معطل ہو گا کیونکہ یہ کلام مستقل ہے اور نصوص میں اصل تعلیل

ہے (یعنی احکام شرع بغیر علت کے نہیں ہوتے) پس جب محض معلول ہوا تو پھر اس علت کی بنا پر احتمال تخصیص باقی افراد میں بھی سرایت کرے گا جیسے اللہ تعالیٰ کے قول "اقتلوا المشرکین" میں مشرکین عام ہے اور اس سے المستامن (امان چاہنے والا) کو قول آخر (وان احد من المشرکین استجارک فاجزاک) سے خاص کر لیا گیا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کی علت الحجز عن الحرب ہے یعنی مستامن کی طرف سے اہل اسلام کو نقصان پہنچانے کا اندیشہ نہیں ہے) پھر اسی علت (یعنی الحجز عن الحرب) کی بنا پر باقی مشرکین میں سے عورتوں، بچوں، اندھوں، بوڑھوں، راجھوں کو خاص کر لیا گیا (یعنی جس طرح مستامن کو قتل نہیں کیا جائے گا اسی طرح عورتوں، بچوں وغیرہم کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا) پس جب خصوص معلوم کی تعلیل کے بعد احتمال تخصیص باقی افراد میں جاری و ساری ہوا تو یہ عام باقی افراد میں قطعی نہ رہا (اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول علی تجوز ای علی احتمال ان یظہر المخصوص فیہ بتعلیلہ کا) اور جب خصوص مجہول ہو جیسے "الساہوا" اللہ تعالیٰ کے اس قول میں "واحل اذلک الیبع وحرّم الساجوا" پس جب اس کو شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے بیان فرما دیا گیا، یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ والہ وسلم نے اپنے اس قول "الحنطۃ بالحنطۃ الخ" اشیاء ستر کے ساتھ تفسیر فرمادی (کہ اشیاء موزونہ اور اشیاء کمیل کی بیچ اپنے ہم جنس سے برابر برابر لاٹھوں لاقہ کر اس میں زیادتی بولا ہوگی) تو اب یہ حقوق تفسیر کے بعد "خصوص معلوم" ہو گیا تو اب یہ بھی محتمل للتعلیل ہوگا۔ اور وہ علت قدر اور جنس ہے اور اسی علت کی بنا پر چاول، چوہہ وغیرہ کو ان اشیاء ستر کے ساتھ لاحق کیا گیا اور باقی ماندہ افراد میں سے جن جن فرد میں یہ علت پائی جائے گی اُس کو خاص کر لیا جائے گا پس اس صورت حال کے پیش نظر عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا (اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "او بتفسیرہ" کا) لیکن اس (یعنی عام ظنی الدلالۃ) سے استدلال ساقط نہیں ہوتا اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جس طرح دوسرے دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے) اس دعویٰ (کہ عام ظنی الدلالۃ کے ساتھ احتجاج ساقط نہیں ہوتا) پر دلیل پیش کرنے سے پہلے یہ تمہید پیش نظر رہے کہ خصوص اپنے صیغہ کے اعتبار سے ناسخ کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ یہ کلام مستقل ہے جس طرح ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اور خصوص کو ایک مشابہت استناد سے بھی ہے یعنی خصوص اپنے حکم کے اعتبار سے استناد کے مشابہ ہے اس حیثیت سے کہ خصوص اس امر کو بیان کرتا ہے کہ خصوص حکم کے تحت داخل نہیں جس طرح استناد اس امر کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ امنہ میں داخل نہیں ہے اور الاستناد المشبہ بہ غیر مستقل ہے پس خصوص (خواہ معلوم ہو یا مجہول) کو مصنف استقلال اور وصف عدم استقلال حاصل ہوئی۔ اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ خصوص اگر مجہول ہو (یعنی ان

افراد کو شامل ہو جو سماع کے نزدیک مجہول ہیں) تو یہ وصف استقلال کی جہت سے بمنزلہ ناسخ مجہول کے ہے پس یہ خود ساقط ہو جائے گا اس کی جمالت عام کی طرف متغی نہیں ہوگی جس طرح ناسخ مجہول منسوخ کو ساقط نہیں کرتا۔ اور یہ (خصوص مجہول) وصف عام استقلال کی جہت سے بمنزلہ استناد مجہول کے ہے پس یہ عام میں جمالت کو ثابت کرتا ہے۔ اب سقوط عام میں شک واقع ہوا حالانکہ عام تو یقیناً ثابت تھا اور یقیناً شک سے زائل نہیں ہوا اگر تا پس عام ساقط نہیں ہوگا لیکن اس میں شبہ ضرور حاصل ہوگا جس کی بنا پر عام ظنی ہو جائے گا کہ عمل کو تو واجب کرے گا علم و عقیدہ کو نہیں۔ اور جب خصوص معلوم ہو تو وصف استقلال کی جہت سے اس کی تعلیل صحیح ہوگی اور اس علت کی بنا پر یہ عام کے تحت جو باقی افراد ہیں ان میں جمالت ثابت کرے گا کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ قیاس سے کتنے افراد خارج ہوئے ہیں اور عدم استقلال کی جہت سے اور استناد کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جس طرح استناد کی تعلیل صحیح نہیں ہوتی کیونکہ یہ نص مستقل نہیں ہے۔ پس خصوص کے ماسواہ جو افراد ہوں گے وہ معلوم ہوں گے پس عام بحالہ باقی رہا پس اس عام کی محبت میں شک واقع ہوا حالانکہ اس کی محبت تو بالیقین ثابت تھی اور یقیناً تو شک سے زائل نہیں ہوسکتا لیکن اس میں شبہ ضرور حاصل ہوگا جس کی بنا پر عام ظنی ہو جائے گا کہ عمل کو تو واجب کرے گا علم کو نہیں۔

واعلم۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الا اذا الحقہ خصوص معلوم و مجہول" میں خصوص سے مراد خصوص قطعی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک عام قطعی ہوتا ہے اور قطعی کی تخصیص بھی قطعی ہی سے ہو سکتی ہے۔ ظنی سے نہیں ہو سکتی۔ اور جب ایک مرتبہ عام کی تخصیص قطعی کے ساتھ ہو جائے تو پھر وہ ظنی ہو جاتا ہے پھر اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے، کیونکہ العام المخصوص منہ البعض ظنی ہوتا ہے اور خبر واحد و قیاس بھی دلائل ظنیہ سے ہیں۔ باقی اس امر میں اختلاف ہے کہ عام میں کہاں تک تخصیص ہو سکتی ہے تو تحقیقی بات یہ ہے کہ عام جس کا صیغہ جمع کا ہو اور اس کے معنی میں بھی جمعیت ملحوظ ہو جیسے لسانہ و رجال یا صیغہ توجع کا نہ ہو مگر معنی میں جمعیت ملحوظ ہو جیسے قوم و رھط تو اس کی تخصیص یہاں تک ہو سکتی ہے کہ عام کے حکم میں صرف تین افراد باقی رہ جائیں کیونکہ کم از کم جمع کا اطلاق تین پر ہوتا ہے پس اگر اُس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود کو ضائع اور فوت کر دے گا۔ اور جس عام کا لفظ صیغہ جمع نہیں اور نہ ہی اُس کے معنی میں جمعیت ملحوظ ہے اُس کی تخصیص ایک فرد تک ہو سکتی ہے جیسے من اور ما اور یہی حکم اسم جنس معترف بلام ادب جمع معترف بلام کا ہے جیسے المرءۃ اور النساء۔ ہکذا اذکس۔

سوال۔ العام المخصوص منہ البعض حقیقت ہے یا محاذ۔ الجواب اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ

جمہور شاعر اور معترف کے نزدیک مطلقاً مجاز ہے اور مجہول احناف و حنابلہ و شوافع کے نزدیک یہ حقیقت ہے علی الاطلاق اور امام الحرمین (شافعی) اور صدرا الطہیر (حنفی) اور بعض احناف کے نزدیک خارج شدہ افراد میں مجاز اور باقی ماندہ افراد میں حقیقت ہے اور ابوبکر و عیسیٰ کا قول جو احناف نے نقل کیا ہے یہ ہے کہ اگر تخصیص کے بعد باقی افراد جمع ہوں تو حقیقت ہے اور اگر جمع نہ ہوں تو مجاز اور کتب شافعیہ میں ان کا یہ قول مذکور ہے کہ اگر تخصیص کے بعد افراد غیر منحصر ہوں تو حقیقت در نہ مجاز اور ابوالحسن معتزلی اور قاضی ابوبکر باقلانی (شافعی) کا قول یہ ہے کہ اگر تخصیص شرط و استثناء کے ساتھ ہے تو حقیقت در نہ مجاز اور عبد المجاز معتزلی کے نزدیک اگر شرط و صفت کے ذریعہ تخصیص ہے تو حقیقت در نہ مجاز۔ مکا قالوا۔

وَالْمُشْتَرِكُ وَهُوَ مَا اشْتَرَكَ فِيهِ مَعَانٍ أَوْ أَسَامٍ لَا عَلَى سَبِيلِ الْإِنِّظَامِ وَحُكْمِهِ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّامُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وَجْهِهِ وَالْمَأْوُلُ وَهُوَ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وَجْهِهِ بِغَالِبِ السَّائِي وَحُكْمُهُ تَعَمُّلُ بِهِ عَلَى اِحْتِمَالِ الْغَلْطِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي فِي وَجْهِهِ الْبَيَانُ بِذَلِكَ النَّظْمِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ الظَّاهِرُ وَهُوَ مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ بِنَفْسِ الصِّيغَةِ وَالنَّصِّ وَهُوَ مَا أَرَادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنَى فِي الْمُتَكَلِّمِ لِحُوقُولِهِ تَعَالَى فَالْكُحُومَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَائِرِ الْآيَةُ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي الْإِطْلَاقِ نَصٌّ فِي بَيَانِ الْعَدَدِ لِأَنَّهُ سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجَلِهِ۔

ترجمہ۔ اور مشترک ہر وہ لفظ ہے جس میں معانی یا مسمیات مشترک ہوں علی سبیل البدلیۃ لا علی سبیل الشمول اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے اور اس میں تأمل کیا جائے تاکہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے اور مأول وہ لفظ مشترک ہے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے اور مأول

کا حکم یہ ہے کہ جو معنی مجتہد کی تاویل سے متعین ہوا ہے اس پر عمل واجب ہے اس احتمال پر کہ ہر سکتا ہے کہ یہ معنی غلط ہو اور دوسرا معنی صحیح ہو اور دوسری تقسیم نظم مذکور سے (سامع کے لئے) معنی کے اظہار کے طریقوں مع مراتب ظہور کے بیان میں ہے اور وہ (دوجہ بیان) چار ہیں۔ "الظاہر" اور ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہوا اور نص وہ لفظ ہے جس میں ظاہر کی بالنسبہ مراد کی زیادہ وضاحت ہو یا جس سبب کہ متکلم اس نظم کو اسی معنی کے لئے لایا ہے مثل اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے فَا لِكُلِّ مَاطَابِ لَكُمْ مِنَ النَّسَائِرِ ثَلَاثٌ وَرَبْعٌ الْآيَةُ۔ (تو نکاح میں لاؤ جو عورتیں تمہیں خوش آئیں وہ دو تین چار چار۔ اس لئے کہ یہ اباحت نکاح میں ظاہر ہے اور بیان عدد میں نص ہے کیونکہ اس کلام کو بیان عدد کے لئے ہی لایا گیا ہے

تقریر و تشریح قر، و المشترك وهو ما اشترك فيه معانٍ او اسامٍ لا علی سبیل الانظام۔ تقسیم اول کی قسم ثالث مشترک ہے اور مشترک ہر وہ لفظ ہے جس میں معانی یا مسمیات مشترک ہوں علی سبیل البدلیۃ لا علی سبیل الشمول۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "وہو ما" جنس ہے اور باقی فصل ہے۔ اور اشتراک سے مراد اشتراک بحسب الوضع ہے کیونکہ لفظ کی تقسیم اس کے معنی و ضمی کے اعتبار سے ہے۔ اور اشتراک کا معنی یہ ہے کہ لفظ کے مفہومات میں سے ہر ایک کا اس (لفظ) سے علی سبیل البدلیۃ ارادہ کیا جاسکتا ہو یعنی مشترک کی ہر معنی حقیقتہً دلالت ہوتی ہے۔ اور وہ ہر معنی کے لئے ابتداء علیحدہ علیحدہ موضوع ہوتا ہے اور تمام معانی حدود کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "اشتراک فیہ معانی او اسام" سے خاص خارج ہو گیا۔ اور "لا علی سبیل الانظام" سے عام خارج ہو گیا۔ کما لا یخفی۔

سوال۔ آپ نے کہا کہ مشترک وہ لفظ ہوتا ہے الخ حالانکہ مشترک لفظ تو نہیں ہوتا بلکہ مشترک تو معانی ہوتے ہیں کیونکہ "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے اور اشتراک تعدد کو چاہتا ہے اور تعدد تو معانی میں ہے نہ کہ لفظ میں تو لفظ کو مشترک کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

الجواب۔ یہاں مشترک سے مراد "المشترک فیہ" ہے کہ اختلاف ارا حذف کر دیا جاتا ہے، لہذا اب کوئی (شکال نہیں) ہے۔ سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مشترک کی تقریر ہو ما اشتراك فیہ الخ سے کی ہے حالانکہ المشترك اور اشتراک دونوں اشتراک سے مشتق ہیں۔ اور مشتق کی خفا، اس کے مبدائی خفاء کے سبب ہوتی ہے تو گویا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ

نے اشتراک کی تعریف اشتراک سے کی ہے یہ اخذ الحدود فی الحد ہے جس سے توقف الشیء علی نفسه اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آتا ہے لہذا یہ تعریف دوری ہوئی۔ اور ایسی تعریف باطل ہوتی ہے۔

الجواب۔ المشترك (الحدود) سے مراد مشترک اصطلاحی (یعنی مشترک کا تقسیم اول کی قسم ثالث ہونا خاص اور عام کے مقابل ہونا) ہے اور "اشترک فیہ" میں اشتراک لغوی (یعنی الاختلاف) ہے اور تقدیر عبارت متن اس طرح ہے۔ دھوای المشترك المصطلح ما اختلف فیہ معان ادا سام۔ فلا یلزم الدوس۔

سوال۔ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس میں مجاز مشترک داخل ہو گیا کیونکہ اس میں بھی معانی و معنیات کا اشتراک ہوتا ہے حالانکہ مجاز مشترک وجہ استعمال کے اقسام سے ہے۔

الجواب۔ اس جگہ ایک قید حذف ہے اور وہ "بحسب الوضع" ہے لہذا یہ تعریف مانع ہے دخول غیر سے۔

سوال۔ معانی کے بعد اسام کا ذکر مستدرک ہے کیونکہ معنی یہ مدلول اللفظ سے عبارت ہے اور مدلول اللفظ یہ معنی اور معنی دونوں کو شامل ہے۔ الجواب۔ مشترک دو قسم ہے ایک وہ مشترک ہے جس کی وضع منہومات کے لئے ہو جیسے نفل کہ اس کی وضع رتی (سیرابی) اور عطش (پیاں) کے لئے ہے اور دوسری قسم وہ مشترک ہے جس کی وضع معنیات (اعیان خارجیہ) کے لئے ہو جیسے العین کہ اس کی وضع۔ ذهب۔ چشمہ۔ گھٹا وغیرہم کے لئے ہے تو لفظ معان اور اسام سے المشترك (ای الحدود) کی تقسیم کی طرف اشارہ ہے۔ بایں وجہ معان اور اسام دونوں کا ذکر ضروری تھا۔ ہماری اس تقریر سے ایک اور اشکال کا ازالہ ہو گیا وہ اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے المشترك کی تعریف میں کلمہ آو استعمال کیا ہے جس سے حد کی تقسیم لازم آتی ہے اور حد کی تقسیم باطل ہوتی ہے کیونکہ اس وقت تعریف ہی حاصل نہیں ہو پاتی۔ تو اس اشکال کا ازالہ اس طرح ہوا کہ یہاں کلمہ آو حد کی تقسیم کے لئے نہیں بلکہ حد کی تقسیم کے لئے ہے اور محدود کی تقسیم سے حد میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔

سوال۔ معان جمع ہے اس سے مراد مفہومات متعدد ہیں اور اسام بھی جمع ہے اس سے مراد معنیات ہیں (یعنی اعیان خارجیہ) اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے لہذا اس تعریف سے وہ مشترک خارج ہو گیا جس کی وضع صرف دو معنی کے لئے ہو جیسے نفل کہ اس کی وضع عطش اور رتی (سیرابی) کے لئے ہے اسی طرح قوع کی وضع دو معانی کے لئے ہے یعنی حیض اور طہر تو یہ تعریف جامع نہ ہوئی۔ الجواب۔ یہاں جمع سے مراد مانق الواحد ہے لہذا یہ تعریف جامع ہے۔ سوال۔ اگر یہاں جمع سے مراد مانق الواحد ہے تو پھر جمع کے صیغہ کیوں اختیار کیئے۔ جواب یہاں جمع کے صیغہ اس لئے لائے گئے ہیں کہ عام کی تعریف میں "جمعاً من" ہے تو اشتراک کی تعریف اشتراک سے کی ہے یہ اخذ الحدود فی الحد ہے جس سے توقف الشیء علی نفسه اور تقدم الشیء علی نفسه لازم آتا ہے لہذا یہ تعریف دوری ہوئی۔ اور ایسی تعریف باطل ہوتی ہے۔

المعنیات کے مناسب ہو جائے۔

قوله وحكمه المتوقف فيه بشرط التأمل ليتبرح بعض وجوهہ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول

"بشرط التأمل" یہ "ليتبرح" کے متعلق ہے "المتوقف" کے متعلق نہیں ہے (جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی ظاہر عبارت سے سمجھا جاتا ہے) کیونکہ اگر "بشرط التأمل" کا تعلق "المتوقف" کے ساتھ ہو تو "المتوقف" کے ساتھ مشروط ہو گا تو

التأمل کا المتوقف پر مقدم ہونا لازم آئے گا کیونکہ شرط۔ مشروط پر مقدم ہوتی ہے اور لازم تو باطل ہے فکذا اللبس۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے اور اس میں تامل کیا جائے تاکہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے۔ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کسی ایک معنی کے

اعتقاد سے توقف کیا جائے۔ ماسوائے اس کے کہ عند اللہ جو اس کے ساتھ مراد ہے وہ حق ہے۔ اور اس کے نفس صیغہ یا اولیٰ و امارات میں تامل کیا جائے اور یہ تامل کرنا اس لئے شرط کیا گیا ہے تاکہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت کی توجیہ کرتے ہوئے بعض محشی اس عبارت میں قلب کا قول بھی ذکر کر رہے ہیں۔ کہ تقدیر عبارت یوں ہے: وحكمه التأمل فيه بشرط التوقف الخ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں تامل کیا جائے بشرط توقف تاکہ اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے۔

بندہ مسکین کم فہم محمد اشرف غفر لا کی نظر میں اقرب و احسن توجیہ وہ ہے جس کو علامہ الحق محمد عبد الحق رحمہ اللہ تعالیٰ نے

"النامی شرح الحاشی" میں ذکر فرمایا ہے۔ آپ نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "وحكمه المتوقف فيه بشرط التأمل الخ

کی توجیہ یوں فرمائی ہے "وحكمه المتوقف فيه لغرض ان يتأمل فيه الخ یعنی مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس کے معانی مختلفہ میں سے

کسی ایک معنی متعین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے سوائے اس کے کہ عند اللہ جو اس کے ساتھ مراد ہے وہ حق ہے۔ اور یہ توقف

اس (مشترک) میں تامل کرنے کی غرض سے ہوتا کہ اس تامل سے اس کے معانی مختلفہ میں سے کوئی ایک معنی راجح اور متعین ہو جائے

کیونکہ اللفظ تو ان معانی میں سے ہر ایک کا علی السوئیۃ احتمال رکھتا ہے حالانکہ اس سے مراد تو ایک ہے۔ پس اس میں تامل ضروری

ہو جس طرح ہمارے علماء عظام رحمہ اللہ تعالیٰ (احناف) نے لفظ القصر جو کہ حیض اور طہر میں مشترک ہے میں تامل کیا ہے۔ تو

ان کے لئے چند وجوہ سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ قرء سے مراد حیض ہے وجہ اول یہ ہے کہ لفظ "قرء" جمع کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے اور

جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے۔ اور جب "قرء" سے مراد اظہار ہوں تو تین کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ ثانی یہ ہے کہ یہاں لفظ "ثلاثہ"

وارد ہوا ہے جو کہ خاص ہے اور وہ معین معنی کے لئے موضوع ہوتا ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جب "مقدور" سے مراد اظہار ہوں تو "تلقین" پر زیادتی لازم آئے گی یا اس میں نقصان ہوگا۔ بایں وجہ کہ طلاق۔ طہر میں سنت و مشروع ہے اب جس طہر میں طلاق واقع ہوئی اور اس طہر کو عدت میں شمار کیا گیا ہو تو اس صورت پر عدت دو طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ ہوگی تو تین فرد پر سے نہیں ہوں گے اور اگر اس طہر کو جس میں کہ طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کریں تو اس صورت پر عدت تین فرد (اظہار) اور چار دم کا کچھ حصہ ہوگی۔ تو دروں صورتوں پر خاص پر عمل نہیں ہوگا بخلاف حیض کے کہ اس صورت پر عدت تین حیض پر سے ہوگی کوئی زیادتی و نقصان نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے فرد سے مراد حیض ہیں اظہار نہیں۔ وہ ثالث یہ ہے کہ "مقدور" جمع اور انتقال کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی حیض میں پایا جاتا ہے کیونکہ حیض دم (خون) ہوتا ہے اور دم ایام طہر میں دم میں جمع ہوتا ہے پھر منتقل ہوتا ہے۔ خلاف طہر کے کہ یہ معنی اس میں پایا نہیں جاتا لہذا مقدور سے حیض مراد ہیں اظہار نہیں پس تامل کے بعد "مقدور" کے معنی حیض کا ہی راجح ہو گیا۔ اگر اس کی تفصیل دیکھنی ہو تو "التفسیر الاحمدی" کا مطالعہ فرمائیں۔

محمد اشرف غفرلہ نوبل لاہور۔۔۔

قوله والمائل وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي۔

اور مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے معنی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے۔ المائل یہ اول مؤول تاویل سے ماخوذ ہے (کسی کی طرف پھیرنا اور واپس کرنا) جس کا مجرد ال مؤول اذا راجح ہے۔ المؤول کے لغوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت ظاہر ہے۔ کیونکہ جب "و" اللفظ میں تامل کیا اور ان معانی میں سے جن کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے ایک معنی کو راجح اور متعین کر لیا تو "و" نے اس لفظ کو اس معنی کی طرف راجح کر دیا اور دوسرے معانی سے اس لفظ کو پھیر دیا۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے المؤول کی تعریف بیان فرماتے ہوئے فرمایا کہ مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے معانی میں سے کوئی ایک معنی غالب ظن سے راجح ہو جائے۔ یعنی لفظ مشترک جب تک اس کے دو یا زیادہ معانی میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معانی پر راجح نہ ہو تو وہ مشترک ہے۔ اور جب اس کے دو یا زیادہ معانی میں سے کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مؤول کی تعریف میں "من المشترك" کی قید اس لئے زیادہ کی ہے کہ یہاں مؤول سے مراد وہ مؤول ہے جو مشترک کے بعض معانی کی ترجیح کے بعد حاصل ہوا اور یہاں مطلق مؤول مراد نہیں ہے کیونکہ جب نعتی مشکل جمل کی خلاف دلیل ظنی سے زایل ہو جائے تو یہ بھی مؤول ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام سے ہے

نظم کے اقسام سے نہیں ہے۔ سوال۔ مؤول کو نظم کے اقسام سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کا حصول تو مجتہد کی تاویل سے ہوتا ہے۔ جواب: مجتہد کی تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف مضاف ہوتا ہے پس نص گویا اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ اس لئے کہ حکم کی اضافت دلیل اقویٰ کی طرف ادنیٰ ہوتی ہے۔ پس غالب رائے کا اثر صرف مشترک کی مراد کے اظہار میں ہے۔ اسی لئے تو منصوص علیہ میں حکم کی نسبت نص کی طرف کی جاتی ہے علت کی طرف نہیں کیونکہ نص یہ علت سے اقویٰ ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "غالب الراي" سے مراد ظن غالب ہے خواہ وہ خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس سے یا اس کے غیر سے مثل نص صیغہ میں غور و فکر کرنے سے جیسے لفظ فرد کے صیغہ میں تامل کیا اور اس کو معنی جمع پر دال پایا پس ہم نے اس کو حیض پر محمول کر لیا۔ یا سابق میں تامل کرنے سے جیسے الفرد کے سابق یعنی لفظ ثلثہ میں تامل کرنے سے معلوم ہوا۔ یا سیاق (بالیار) میں تامل کرنے سے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَتُ الصِّيَامِ الْإِسْفَافِ" کے سیاق میں تامل کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں "أَحِلَّ" سے ہے اور قول احلنا دار المقامة کے سیاق میں تامل کیا تو معلوم ہوا کہ احل طول کے قولہ وحكمه العمل به علی احتمال الغلط۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ جو معنی مجتہد کی تاویل سے متعین ہوا ہے اس پر عمل واجب ہے اس احتمال پر کہ ہو سکتا ہے کہ یہ معنی غلط ہو اور دوسرا معنی صحیح ہو اس لئے کہ اگر یہ معنی رائے سے ثابت ہو تو رائے خود صواب اور خطا کا احتمال رکھتی ہے پس جو اس سے ثابت ہوگا وہ بھی صواب اور خطا کا احتمال رکھے گا اور اگر یہ تاویل خبر واحد کے ساتھ ہو تو خبر واحد بھی دلیل ظنی ہے اور جو اس کے ساتھ ثابت ہوگا وہ بھی ظنی ہوگا خلاصہ کلام یہ ہے کہ مؤول عمل کو واجب کرتا ہے یقین اور علم کو نہیں یعنی یہ دلیل ظنی ہے ظنی دلیل نہیں لہذا اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا (اور اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی)

قوله القسم الثاني في وجوه البيان بذالك النظم۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب نظم کی پہلی تقسیم باعتبار "وضع" کے بیان سے فارغ ہوئے اب اسی نظم کی تقسیم ثانی باعتبار "دلالت علی المعنی" مع مراتب ظہور کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ "القسم الثاني في وجوه البيان بذالك النظم" مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول القسم الثاني سے مراد تقسیمات مذکور سے تقسیم ثانی ہے اور "وجہ" سے مراد "طرق" ہیں اور "البيان" سے یہاں متکلم کا سامع کے لئے معنی کا اظہار مع مراتب ظہور مراد ہے۔ اور "بذلك النظم" کی مراد میں دو قول ہیں (یعنی بذالك النظم میں کونسا النظم مشاثر الیہ ہے) اس میں دو قول ہیں۔ قول اول: اس سے تقسیم اول کے اقسام میں سے صرف خاص دوام مراد ہیں اور صرف انہی کی طرف اشارہ ہے یعنی صرف خاص اور

عام ہی تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ "ظاہر نص" مفسر حکم، کی طرف منقسم ہوں گے۔ مشترک ان اقسام مذکورہ اربعہ کی طرف منقسم نہیں ہوگا کیونکہ مشترک سے بیان حاصل نہیں ہوتا تو پھر سامع کے لئے اس سے مراد ظاہر نہیں ہوگی۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ "بذلک النظم" میں النظم سے مراد تقسیم اول کے تمام اقسام مراد ہیں اور یہ سب کے سب مشاذا الیہ ہیں۔ باقی مشترک سے گونا گوں سے پہلے بیان حاصل نہیں ہوتا مگر تاویل کے بعد تو بیان حاصل ہوتا ہے اور حکم کی اضافت اس کی طرف ہوتی ہے لہذا "بذلک النظم" سے تقسیم اول کے اقسام اربعہ یعنی خاص وعام مشترک و مؤدل کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ ظاہر نص مفسر حکم کی طرف منقسم ہوگا۔ یعنی خاص کی تقسیم ظاہر نص مفسر حکم کی طرف ہوگی اور اسی طرح عام اور مشترک و مؤدل ہیں۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دوسری تقسیم نظم مذکور سے (سامع کے لئے) معنی کے اظہار کے طریقوں مع مراتب ظہور کے بیان میں ہے۔ یعنی نظم کے ساتھ معنی کے ظہور کی کیفیت کیا ہوگی کہ وہ اس کے لئے چلائی گئی ہے یا کہ نہیں اور وہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ تقسیم "دلالت النظم علی المعنی مع مراتب ظہور" کے اعتبار سے ہے۔

قولہ وہی اربعۃ؛ اور وہ اقسام جو اس تقسیم سے حاصل ہوتے ہیں جو وجہ البیان میں ہے بکار ہیں۔ ظاہر نص مفسر حکم۔ وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ کا معنی ظاہر ہوگا۔ تو اس میں تاویل کا احتمال ہوگا یا نہیں اگر تاویل کا احتمال ہو تو پھر اس کے معنی کا ظہور نفس صیغہ کے ساتھ ہوگا تو یہ ظاہر ہے اور اگر اس کے معنی کا ظہور نفس صیغہ کے ساتھ نہیں تو یہ نص ہے اور اگر اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے تو پھر اگر نسخ کو قبول کے لئے تو یہ مفسر ہے اور اگر نسخ کو قبول نہ کرے تو یہ حکم ہے۔ فائدہ: یہ تقسیم (ثانی) اور تقسیم راجع کلام کے ساتھ متعلق ہیں جس طرح تقسیم اول اور ثالث مفرد کے ساتھ متعلق ہیں۔

قولہ۔ الظاہر وهو ما ظہر المراد منه بنفس الصیغۃ۔ ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد نفس صیغہ سے ظاہر ہو۔ یعنی ظاہر وہ لفظ ہے جس کی مراد سامع کے لئے جبکہ وہ اہل لسان ہو صرف سماع صیغہ سے بغیر تاویل اور بغیر کسی قرینہ کے ظاہر ہو۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ما ظہر میں ظہور سے اس کا لغوی معنی مراد ہے یعنی وضوح اور انکشاف اور الظاہر (جو کہ معروف ہے) کا اصطلاحی معنی مراد ہے یعنی تقسیم ثانی کی قسم اول۔ اور خفی کا مقابل لہذا اب یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ "الظاہر" کی تعریف میں ظہور کا لانا تعریف الشیء بنفسہ ہے اور یہ دوسرے ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول بد نفس الصیغۃ سے خفی۔ مشکل مجلس۔ متشابہ سے احتراز ہے کیونکہ خفی کی مراد سامع کے لئے نفس صیغہ سے نہیں بلکہ طلب سے ظاہر ہوتی ہے اور مشکل

کی مراد تاویل سے اور مجلس کی مراد استفسار سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور متشابہ میں تو اس قدر خفا ہوتی ہے کہ اس کی مراد سمجھنے کی امید ہی مستطع ہو چکی ہوتی ہے۔ اور اگر "الظاہر" میں "عدم کو نہ مسوقا للمعنی" شرط قرار دیا جائے۔ اور "السوق مع احتمال التأویل" اور "التخصیص" کو "النص" میں شرط تسلیم کیا جائے اور "احتمال النسخ کو" مفسر میں اور "عدم النسخ" کو "الحکم" میں شرط قرار دیا جائے جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے تو پھر یہ اقسام اربعہ ظاہر نص مفسر حکم (مقتبائے ہوں گی۔ پس الظاہر کی تعریف میں "بنفس الصیغۃ" سے "النص" سے احتراز ہوگا کیونکہ نص میں زیادت ظہور معنی اس وجہ سے ہے کہ یہ مسوقا للمعنی ہے کیونکہ لفظ کا "اطلاق علی المعنی" ایک شئی ہے اور اس لفظ کا اس معنی کے لئے سوق یہ ایک دوسری شئی ہے جو پہلے کو لازم نہیں۔ تو ظاہر کی بالنسبہ نص میں دو چیزیں ہیں۔ ایک لفظ کا اپنے معنی پر اطلاق اور دوسرا اس لفظ کا معنی کے لئے سوق۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول بنفس الصیغۃ سے ہی مفسر اور حکم سے بھی احتراز ہو گیا کیونکہ ان میں قرائن لفظیہ و عقلیہ کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور متقدمین کے مذہب پر یہ اقسام اربعہ متداخلہ ہیں یعنی ان میں کا ادنیٰ اعلیٰ میں داخل ہوتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک الظاہر میں "عدم کو نہ مسوقا للمعنی" شرط نہیں ہے قد یلکون وقد لا یلکون۔ اور نہ ہی مفسر میں "احتمال النسخ" شرط ہے بل قد یجتمعون وقد لا یجتمعون۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا غرض بھی یہی معلوم ہوتا ہے، "والتوضیح فی التلویح والتخصیص۔"

قولہ والنص وهو ما اذداد وضوحا علی الظاہر بمعنی فی المتکلم۔ تقسیم ثانی کی دوسری قسم النص ہے (مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ نص وہ لفظ ہے جس میں الظاہر کی بالنسبت مراد کی زیادہ وضاحت ہو یا اس سبب کہ متکلم اس نظم کو اسی معنی کے لئے لایا ہے) اور النص: عرب کے اس قول "نصبت الدابة" سے ماخوذ ہے۔ یہ اس وقت برتے ہیں جب واجبہ کو تکلف اس کی سیر معتاد سے تیز بائیں۔ مجلس عروض کو بھی "منقہ" کہتے ہیں کیونکہ اس میں طرح طرح کے تکلفات سے باقی مجالس کی بالنسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اس کلام کو بھی نص کہتے ہیں جس میں مراد کا زیادہ ظہور ہو اس سبب سے کہ متکلم اس کلام کو اسی معنی کے لئے لایا ہے پس نص کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت بالکل ظاہر ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "ما" سے مراد "لفظ" ہے۔ اور "اذداد وضوحا" سے "اذداد قوۃ وضوحہ" مراد ہے۔ یعنی جو معنی اس سے سمجھا جاتا ہے وہ الظاہر سے نہیں سمجھا جاتا۔ اور "معنی" یہ "اذداد" کے متعلق ہے اور "فی المتکلم" یہ "کافی" کے متعلق ہے۔ اور یہاں متکلم سے مراد کلام ہے "معنی فی المتکلم" سے مراد وہ قرینہ لفظیہ ہے جو کلام کو سیاق یا سابقا منضمہ ہو جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متکلم نے سوق کلام سے اسی معنی کا ارادہ کیا ہے کیونکہ وہ معنی جو متکلم کے ذہن میں ہے وہ امر مبطن ہے تو سامع کے لئے اس کے ساتھ بغیر

قرینہ کے کس طرح زیادت و ضوح حاصل ہوگی۔ فتنہ بر تشکر۔ ماحاصل کلام یہ ہے کہ نص اُس کلام کو کہتے ہیں جس میں ظاہر کی نسبت مراد کی زیادہ وضاحت ہو یا بسبب کہ متکلم اس کلام کو اسی معنی کے لئے لایا ہے یعنی متکلم کی کلام میں کوئی ایسا صیغہ نہیں جو وضعاً اس پر دلالت کرے بلکہ یہ معنی کلام سے ایسے قرینہ تطبیقہ جو کلام کو سیاقاً یا سباقاً متضمن ہو سے سمجھا جاتا ہے کہ متکلم نے سوچی کلام سے اسی معنی کا ارادہ کیا ہے۔ اور النص کا اطلاق ہر دلیل سنی کتاب اللہ تعالیٰ ہو یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا اجماع الامت ہو، پر بھی ہوتا ہے اور کبھی کبھی النص کا اطلاق صرف کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوتا ہے۔ سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ظاہر کی تعریف میں ظہور کا ذکر کیا ہے اور یہاں یعنی نص کی تعریف میں وضوح کا وجہ فرق کیا ہے؟ جواب۔ وضوح کو ظہور پر فوقیت حاصل ہے جبکہ نص ظاہر سے اعلیٰ ہے تو مناسب یہی تھا کہ ظہور کو ظاہر کی تعریف میں اور وضوح کو نص کی تعریف میں ذکر کیا جاتا ہی وجہ ہے کہ مصنف نے نص اور مفسر کی تعریف میں وضوح اور ظاہر کی تعریف میں ظہور کا ذکر کیا ہے۔

قرآن۔ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلثَ فَرْجٍ الْآيَةِ: سے ظاہر اور نص دونوں کی مثال بیان فرماتے ہیں۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد (فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَ ثُلثَ فَرْجٍ الْآيَةِ) مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ کے نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ یہ صرف نفس صیغہ سے سمجھا جا رہا ہے کیونکہ ”فَاَنْكِحُوا“ امر ہے اور امر کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے۔ اور یہاں اباحت نکاح ما طاب لکم من النساء کے لئے یہ کلام لائی بھی نہیں گئی لہذا یہ کلام ”اباحت النکاح“ میں ظاہر ہے۔ اور بیان عدد میں نص ہے۔ اس لئے کہ یہ کلام بیان عدد کے لئے ہی تو لائی گئی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اول العدد (اثین) سے شروع فرمایا ہے پھر اُس عدد کو بیان فرمایا جو اس کے متصل ہے (ثُلث) پھر اُس عدد کو جو اس کے متصل ہے (ربیع) پھر آخر میں اُس چیز کو لائے ہیں جو عدد نہیں ہے یعنی داعمہ کو پھر اس کو حقوق جوہر کے خوف کے ساتھ معلق کیا ہے اپنے اس ارشاد ”فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْلَمُوْا فَاَوْحِدْکُمْ“ کے ساتھ پس بیان مائیس بعدد اور اس کی تعلیق خوف حقوق جوہر کے ساتھ قرینہ ہے کہ یہاں یہ کلام بیان عدد کے لئے لائی گئی ہے، اور اس کلام سے بیان عدد ہی مقصود ہے۔ ثواب روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ یہ کلام مذکور بیان عدد میں نص ہے۔ سوال ”ما طاب لکم“ میں کلمہ ما اپنے محل میں مستعمل نہیں ہے اس لئے کہ النساء ذوی العقول سے ہیں اور کلمہ ما غیر ذوی العقول کے ساتھ مختص ہے۔ جواب اول کلمہ ما کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ذوات کے لئے اور اوصاف کے لئے اگر اس کا استعمال ذوات کے لئے ہو تو پھر اس کا استعمال

غیر ذوی العقول کے لئے ہوتا ہے اور اگر اس کا استعمال اوصاف کے لئے ہو تو پھر اس کا غیر ذوی العقول کے لئے اختصاص نہیں ہے بلکہ یہ ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اس جگہ اس کا استعمال اوصاف کے لئے ہے یعنی فَاَنْكِحُوا الْمُتَصِفَةَ بآئِ صِفَةٍ کانت بکسر اکانت او ثَلَاثًا حِمْلَةً کانت او غیر ہا۔ جواب ثانی: النساء کو قلت عقل کی وجہ سے غیر ذوی العقول کے قائم مقام کیا گیا پھر ان کے لئے کلمہ ما استعمال کیا لہذا کلمہ ما اپنے محل میں ہی استعمال ہوا ہے۔ سوال۔ جب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَعْلَمُوْا“ میں الاطلاق سے مراد اباحت النکاح ہے تو پھر اباحت کی بجائے لفظ الاطلاق کو کیوں اختیار کیا ہے۔ الجواب۔ لفظ الاطلاق کے اختیار کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ النکاح میں اصل حظر و حرمت ہے (کیونکہ نکاح ایک طرح کا رنق ہے اور حرۃ ہونا اس کے منافی ہے) تو لفظ الاطلاق سے اس حرمت (جو کہ مسلم کے لئے مباشرت سے بمنزلہ قید ہے) کے ازالہ کی طرف اشارہ ہے۔

سوال۔ اگر نکاح میں اصل حظر و حرمت ہو جیسا کہ آپ نے بیان کیا ہے تو پھر لازم ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہو نہ کہ حظر۔ حالانکہ فقہاء کرام نے تصریح کی ہے کہ اصل طلاق میں حظر ہے کیونکہ اس میں نکاح (کہ جس پر مصالح الدارین کا مدار ہے) کا قطع ہوتا ہے اس کو تو ضرورت کے تحت مباح کیا گیا ہے اسی لئے تو طلاق کو ابغض المباحات کہا گیا ہے۔ پس یہ قول کہ نکاح میں اصل حظر ہے۔ اور یہ قول کہ طلاق میں اصل حظر ہے ”اجتماع المتناقضین“ ہے جو کہ متنع ہے تو ظاہر بات ہی معلوم ہوتی ہے کہ طلاق میں اصل اباحت ہے۔

الجواب: اصل نکاح میں حظر ہے (کیونکہ نکاح رنق ہے اور حرۃ ہونا اس کے منافی ہے) لیکن جب منافع دنیویہ و دُنیویہ کا تعلق اس کے ساتھ تھا اور یہ ”مصلح الدین“ کا منافع تھا تو ضرورتاً اس کو مباح کیا گیا پس اب ان منافع و مصالح کا دفع مہیو ٹھہرا اور طلاق ان منافع و مصالح کے لئے دفع ہے پس اسی لئے انہوں نے کہہ دیا کہ طلاق محظور ہے۔

وَالْمَفْسَرُ وَهُوَ مَا اَزَادَ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى فِيهِ اِحْتِمَالُ التَّخْصِیْصِ وَالتَّأْوِيلِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْبَعُونَ وَحُكْمُهُ الْاِیْجَابُ قَطْعًا بِلَا اِحْتِمَالٍ تَخْصِیْصٍ وَتَاْوِیْلِ اِلَّا اَنَّهُ یَحْتَمِلُ التَّنْخِصَ فَاِذَا

أَنذَادَ قُوَّةً وَأَحْكَمَ الْمُرَادِ بِهِ عَنِ التَّبْدِيلِ سُبْحَى مُحْكَمًا وَإِنَّمَا يَطْرُقُ التَّفَاوُتُ
فِي مُوْجِبِ هَذِهِ الْأَسَامِي عِنْدَ التَّعَارُضِ أَمَّا الْكُلُّ فَيُوجِبُ ثَبُوتَ مَا
أَنْظَرَهُ يَقِينًا

ترجمہ - اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال باقی نہ رہے
مثلاً اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے فِجْدِ الْمَلَكُتَةِ كُلُّهَا اَجْمَعُونَ (پھر سجدہ کیا سب کے سب فرشتوں نے) اور مفسر کا حکم یہ ہے
کہ یہ حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور تاویل کا مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔
پس جب مفسر میں اس قدر زیادہ قوت آجائے اور اس کی مراد اس کے ساتھ اتنی پختہ ہو جائے کہ اس میں تبدیل (اور نسخ) کا
احتمال بالکل نہ رہے تو اسی مفسر کا نام حکم رکھا جاتا ہے اور ان اقسام اربعہ کے موجبات میں تفادوت اُس وقت ظاہر ہوگا جب
ان کا آپس میں تعارض (مکرر) ہوگا یہ تمام (ظاہر نص و مفسر و حکم) جس کو شامل ہوتے ہیں اس کے ثبوت کو یقینی طور پر
واجب کرتے ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ والمفسر وهو ما ازاد وضوحاً علی النص علی وجه لا
یبقی فیہ احتمال التخصیص والتاویل - اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت
ہو کہ اس میں تخصیص کا احتمال (اگر وہ عام ہے) اور تاویل کا احتمال (اگر وہ خاص ہے) باقی نہ رہے) مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ
یہاں سے قسم ثالث کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ فرمایا والمفسر الخ۔ یہ التفسیر سے ماخوذ ہے اور التفسیر مبالغۃ السفر
والعسر ہے جن میں سے ہر ایک بمعنی الانکشاف ہے۔ اول کی مثال اسفار الصبح و صبح روشن ہوگی اور ثانی کی مثال عرب کا
یہ قول فسرا لشیء اى کشفہ۔ بعض لوگوں نے "المفسر" کے استقاق میں یہ فرق بیان کیا ہے کہ المفسر کا استقاق الفسر
سے بالذات ہے اور السفر سے باعتبار القلب بین السین والفاء کے ہے۔ لیکن صاحب المولوی اس کا رد کرتے ہوئے فرماتے
ہیں۔ ولا وجه لجعل احدهما اصلاً والاخر مقلوباً عنه لانهما متساویان استعمالاً یعنی اس کی کوئی وجہ نہیں کہ
ان دونوں میں سے ایک (الفسر) کو اصل اور دوسرے (السفر) کو اُس سے مقلوب قرار دیا جائے جبکہ دونوں استعمال میں برابر

ہیں۔ سوال۔ المفسر جب الفسر سے مشتق ہے اور الفسر کا معنی کشف ہے اور کشف جس طرح اس میں پایا جاتا ہے اسی طرح
ظاہر اور نص میں بھی پایا جاتا ہے فینبغی ان یدخل ذیہ۔ جواب۔ المفسر سے مراد مکشوف تمام ہے کہ جس میں کوئی شبہ
نہ ہو۔ اور وہ اپنی مراد میں قطعی ہوتا ہے اسی لئے کہ یہ اپنی مراد میں قطعی ہوتا ہے) تو تفسیر بالمرأی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ قطع کا قائل نہیں
دینی حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے۔ من فسر القرآن برأیہ فلیتنبؤ مقعداً من النار۔
اِس تاویل بالمرأی حرام نہیں ہے کیونکہ یہ اپنی مراد میں قطعی ہوتی ہے اور حمل الکلام علی غیر الظاہر بلا جزم ہے۔ اب المفسر کی تعریف واضح
اور بے غبار ہوگئی کہ المفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تخصیص کا احتمال اگر وہ عام ہے اور
تاویل کا احتمال اگر وہ خاص ہے باقی نہ رہے۔ یعنی مفسر وہ کلام ہے جس میں اس قدر وضوح ہو کہ وہ غیر مراد کا بالکل احتمال نہ رکھے اور
اِس سے تخصیص اور تاویل کا احتمال منقطع ہو جائے خواہ یہ احتمال نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیان شریف سے منقطع ہو یا اس طور کہ
کلام پہلے مجمل تھا پھر اس کو حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قول یا فعل مبارک سے کوئی قطعی بیان لاتی ہو گیا تو پھر وہ مجمل مفسر ہو
گیا یا اِس احتمال کا انقطاع اللہ تعالیٰ کے ایسے کلمہ زائد لانے سے ہو جس سے تخصیص اور تاویل کا باب بند ہو جاتا ہے۔

قولہ نحو قوله تعالیٰ فِجْدِ الْمَلَكُتَةِ كُلُّهَا اَجْمَعُونَ۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "فِجْدِ الْمَلَكُتَةِ" سجدہ
"سائر الملئکتہ" میں ظاہر ہے لیکن یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یا اس طور کہ بعض ملائکہ مراد ہوں جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے
ارشاد "اِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ یٰعِیْسٰی" میں جبرائیل امین علیہ السلام مراد ہیں۔ پس جب کلمہ فرمایا تو یہ نص ہو گیا اور اول سے
زیادہ وضاحت ہوگئی اور تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا لیکن یہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا اس طور کہ ملائکہ نے متفرق طور پر سجدہ کیا
ہو پس جب "اَجْمَعُونَ" فرمایا تو یہ احتمال تاویل بھی منقطع ہو گیا پس یہ مفسر ہو گیا۔ سوال۔ چونکہ اِس کلام سے ابلیس کا استثناء ہے
پس یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ کلام مفسر نہیں ہو سکتا۔ جواب۔ استثناء تخصیص کے قبیلہ سے نہیں ہے لہذا یہ اِس
کلام کے مفسر ہونے میں غل نہیں ہوگا۔ سوال۔ اِس میں ابھی تک یہ احتمال باقی ہے کہ تمام ملائکہ نے حلقہ بندی کی صورت میں
سجدہ کیا یا کہ صف بندی کی صورت میں جواب کلام کبھی من کل الوجوہ مفسر ہوتا ہے اور کبھی من بعض الوجوہ اور یہاں یہ
کلام من بعض الوجوہ مفسر ہے۔ سوال۔ کلام مذکور خبر ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ورنہ اللہ تبارک و تعالیٰ پر معاذ اللہ تعالیٰ
کذب لازم آئے گا تو پھر یہ کلام حکم ہوگا نہ کہ مفسر۔ جواب اِس کلام کا اصل نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ احتمال اِس کلام کے خبر
ہونے کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے۔ لہذا اِس میں کوئی مفرت نہیں۔ ولہٰذا اِقال فی التوضیح ان الاولیٰ فی مثال المفسر

هو قوله تعالى وقتلوا المشركين كافة - لانه من احكام الشرع بمخلاف قوله تعالى "فسيح الملكة" فانه من الاختيار والقصص - يعني اسي لى صاحب توضيح فرماتے ہیں کہ مفسر کی مثال میں ادنیٰ یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک "وقاتلوا المشركين كافة" ذکر کیا جائے کیونکہ یہ قول احکام شریعہ کے قبیل سے ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد - فسيح الملكة - یہ قصص اور اخبار کے قبیل سے ہے۔ اور صاحب النسخ بھی یہی فرماتے ہیں۔

قوله - وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص الخ مفسر کا حکم یہ ہے کہ مفسر حکم کو قطعی اور یقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور نہ تاویل کا مگر یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ بایں طور کہ اس کا منسوخ ہونا ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ (یعنی اس کے منسوخ ہونے کا احتمال) نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک تک تھا اور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال شریف کے بعد پورا قرآن حکیم حکم بغیر ہو گیا کیونکہ نسخ دئی ہوئی ہے اور حضور رحمۃ اللعالمین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال شریف سے دئی کے احتمال کا انقطاع ہو گیا ہے۔ اس مقام پر یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ میں سے صرف مفسر کا حکم بیان کیا ہے اور ظاہر نص اور حکم کا حکم بیان نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ یہاں مفسر کے حکم کا بیان اکتفاء ہے کیونکہ جب حکم مفسر سے فائق ہے اور مفسر کا حکم "الايجاب قطعاً بلا احتمال" تخصیص و تاویل ہے پس یہ حکم حکم کے لئے بطریقہ اولیٰ ثابت ہو گا کہ حکم کا حکم یہ ہے کہ یہ حکم کو قطعی و یقینی طور پر ثابت کرتا ہے نہ اس میں تخصیص کا احتمال ہو سکتا ہے اور نہ تاویل کا اور نہ یہ نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "اما الكل الخ" یہ الظاہر اور النص کے حکم پر دال ہے۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "بلا احتمال تخصيص و تاویل" النص سے احتراز ہے کیونکہ النص کا حکم بھی الايجاب ای اثبات الحکم قطعاً ہے لیکن اس میں تخصیص اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "الا يثبت النسخ" یہ حکم سے احتراز ہے کیونکہ حکم کا حکم بھی اثبات الحکم قطعاً ہے مگر یہ نسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

سوال - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وحكمه الايجاب الخ" اس امر کی طرف مشعر ہے کہ مفسر صرف وجوب کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ مفسر جس طرح وجوب کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح ندب اور اباحت اور تحریم کا فائدہ بھی دیتا ہے لہذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں سقم ہے۔ جواب - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں ذکر اخص یعنی الايجاب کا ہے اور مراد اعم یعنی الاثبات ہے۔
قوله - فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبدیل سنی محکم - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مفسر میں جب اس قدر زیادہ قوت آجائے اور اس کی مراد اتنی مضبوط اور پختہ ہو جائے کہ اس میں تبدیل اور نسخ کا احتمال

بالکل نہ رہے تو یہی مفسر حکم ہو جائے گا۔ اور حکم تقسیم ثانی کی قسم رابع ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ان الله بكل شئ عليم الخ اس میں تبدیل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے (کیونکہ یہ باب عقائد کی بیان توحید و صفات ہے) اور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد - الجهاد ماض من بعثني الله تعالى الى ان يقاتل آخر هذه الامة الموحجال رودة البرادود - اس میں نسخ کا احتمال نہیں اس لئے کہ اس میں توقيت اور تابید نصاً ثابت ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے النص اور المفسر کی تعریف میں ازداد کے ساتھ لفظ وضوح کا ذکر کیا ہے اور حکم کی تعریف میں ازداد کے ساتھ لفظ وضوح کی بجائے لفظ قوت کا ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفسر جب وضوح کے اس درجہ پہنچ چکا ہوتا ہے کہ اس میں غیر قطعاً احتمال ہی نہیں ہوتا تو پھر اس پر زیادتی وضوح کا کوئی معنی نہیں ہو سکتا لہذا اب زیادتی وضوح میں قوت ہی ہوگی۔ پس یہی وجہ ہے کہ یہاں ازداد کے ساتھ وضوح کی بجائے قوت کا ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ظہور کے مراتب مفسر پہنچ کر ختم ہو گئے ہیں اور حکم کا مرتبہ ان تمام میں بلند اور زیادہ قوت کا حامل ہے۔

سوال - حکم کا صلہ عن ہے جبکہ اس کا صلہ عن نہیں آتا۔ جواب - حکم کا صلہ عن کا لانا اس بنا پر ہے کہ احکام یہ امتناع کے معنی کو مستغن ہے اور امتناع کا صلہ عن آتا ہے۔ یعنی حکم وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر مضبوط اور پختہ ہو کہ اس کو تبدیل اور نسخ کے احتمال سے روک دیا گیا ہے۔

فائدہ - تاویل اور نسخ کے احتمال کا انقطاع دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک کلام کے ذاتی معنی کے سبب سے جیسے آیات التوحید والصفات یا کلام میں کوئی ایسا لفظ وارد ہو جو نصاً توحید اور تابید پر دلالت کرتا ہو تو اس کو حکم بعینہ کہتے ہیں اور دوسرا یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال شریف کے سبب سے ہو اور اس کو حکم بغیر کہتے ہیں۔

قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذا الاسامي عند التعارض مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وانما يظهر الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب اقسام اربعہ (الظاہر والنص والمفسر والحکم) میں سے ہر ایک جس کو شامل ہوتا ہے اس کے ثبوت کو یقینی طور پر واجب کرتا ہے تو ان کے موجبات میں کوئی فرق نہ ہوا اب ایک قواعد مسلمہ "ان التفاوت في الدلالة يوجب التفاوت في المدلولات" کے خلاف ہوا۔ دوسرا، قسم ثانی کے اقسام سے بحث کرنا بھی صحیح ہو گا کیونکہ اصولی کی بحث تقسیم واحد کے اقسام سے، اظہار تفاوت ظاہر منہی ہوتی ہے۔ اور یہ ان میں موجود نہیں۔
جواب - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ ان اقسام اربعہ کے موجبات میں تفاوت اس وقت ظاہر ہو گا جب ان کا

اے میں تعارض (مکراؤ) ہوگا تو اس وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جائے گا۔ پس جب الظاہر اور النص میں تعارض واقع ہو تو النص پر عمل کیا جائے گا اور جب النص اور المفسر میں تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا ہے اور جب مفسر اور حکم میں تعارض واقع ہو تو حکم پر عمل کیا جائے گا ہے اور یہ امر پیش نظر رہے کہ ان میں تعارض حقیقی نہیں بلکہ صوری ہوتا ہے کیونکہ تعارض حقیقی کی شرائط سے یہ ہے کہ متعارضان متساوی ہوں ایک کو دوسرے پر کسی طرح فوقیت نہ ہو اور ان اقسام اربعہ میں مساوات نہیں ہے۔ اُس تعارض کی مثال جو ظاہر اور نص میں واقع ہو اللہ تعالیٰ کے یہ دو ارشاد ہیں۔ ایک یہ ہے و احل لکم ما وراء ذلکم۔ کہ تمہارے لئے محرمات مذکورہ کے سوا سب عورتیں حلال ہیں خواہ وہ چار سے زائد ہوں یا نہ۔ تو یہ آیت مبارکہ چار عورتوں سے زائد کے حلال ہونے میں ظاہر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا دوسرا ارشاد یہ ہے : فَاَلْكَوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَاثَلَتٍ وَرَبِّعٍ وَرَبِّعٍ مِّنْ نَّحْوِیْہِمْ خَوْشٍ اٰیٰتِیْنَ دُوْدًا وَرَبِّیْنَ تَمِیْنٍ اور چار چار۔ یہ آیت مبارکہ اس بات میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں کیونکہ اس کلام کو بیان عدد کے لئے ہی لایا گیا ہے اب ظاہر اور نص میں تعارض واقع ہوا اور نص کو ترجیح ہوئی اور چار پر انحصار ضروری ہوا۔ اور اُس تعارض کی مثال جو نص اور مفسر میں واقع ہو حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے یہ دو ارشاد ہیں ایک یہ ہے تدع الصلوٰۃ ايام اقواءھا التی کانک تجبض فیہا ثم تغتسل وتتوضا عند کل صلوٰۃ وتقوم وتصلی۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا یہ ارشاد ”تتوضا عند کل صلوٰۃ“ اس بات میں نص ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو جدید ہو خواہ وہ نماز ادا ہو یا قضاء فرض ہو یا نفل (مکما ہو مذہب شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ) لیکن اس میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ عند یعنی وقت ہو۔ چنانچہ اس تاویل کے احتمال کی بنا پر ایک وقت میں ایک بار وضو کافی ہوگا جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا دوسرا ارشاد یہ ہے ”المستحاضۃ تتوضا عند لوقت کل صلوٰۃ“ یہ ارشاد مبارک اس بارے میں مفسر ہے۔ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے کیونکہ اس میں لفظ ”وقت“ صراحتہً مذکور ہے۔ تو اب نص اور مفسر میں تعارض ہوا تو مفسر کو ترجیح ہوگی پس ہر نماز (یعنی نماز) کے وقت ایک مرتبہ وضو کافی ہوگا خواہ اس وضو سے فرض پڑھے یا نفل۔ اور اُس تعارض کی مثال جو مفسر اور حکم میں واقع ہو اللہ تبارک و تعالیٰ کے یہ دو ارشاد مبارک ہیں۔ اُن میں سے ایک یہ ہے ”واشهدوا ذی عدل منکم“ یہ اس بات میں مفسر ہے کہ قیام کرنے کے بعد دو ایسے شاہدوں کی شہادت مقبول ہے جن پر ”قدف“ میں حد جاری کی جا چکی ہو۔ کیونکہ قیام کے بعد دونوں عادل ہو گئے ہیں۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا دوسرا ارشاد مبارک یہ ہے۔ ”ولا تقبلوا الھم شھادۃ ابن ا“ یہ اس بات میں حکم ہے کہ ایسے شاہدوں کی شہادت قبول نہ کی جائے کیونکہ اس میں لفظ ”ابن ا“ صراحتہً موجود ہے پس ان دونوں

مفسر اور حکم میں تعارض واقع ہوا اور حکم کو ترجیح ہوگی اور اس پر ہی عمل ہوگا۔
قوله اما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه یقیناً۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ تمام یعنی ظاہر اور نص و مفسر و حکم جس کو شامل ہوتے ہیں اس کے ثبوت کو یقینی طور پر واجب کرتے ہیں۔ اس مقام پر صاحب ”الناہی“ فرماتے ہیں کہ یہ حکم مذکور مفسر اور حکم میں اتفاقی ہے اور ظاہر و نص میں اختلاف ہے اہل عراق سے ہمارے بعض مشائخ جیسے ابی الحسن الکرخی اور ابی البکر الجصاص اور قاضی امام ابی زید اور عامر المتاخرین فرماتے ہیں کہ جس طرح مفسر اور حکم یقینی طور پر اثبات حکم کا فائدہ دیتے ہیں اسی طرح ظاہر اور نص بھی یقینی طور پر اثبات حکم کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور بعض حضرات جیسے الشیخ ابی المنصور اور آپ کے تابعین فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کا حکم صرف وجوب عمل اور المراد کا اعتقاد ہے ”باقی یقینی طور پر اثبات حکم“ یہ نہیں ہے اور ان دونوں میں حق پہلا مذہب ہے اس لئے کہ جو احتمال بغیر دلیل کے ہو وہ یقین کے لئے مفسر نہیں ہوتا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بھی اسی کے ساتھ راضی ہیں مکمل لا یشغی۔ بہر حال حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اقسام اربعہ قطعی اور یقینی طور پر حکم کے اثبات کا فائدہ دیتے ہیں اور یہ تمام اس میں مساوی ہیں ہاں ان کے وجوہات میں تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوگا پس ادنیٰ پر اعلیٰ کو ترجیح ہوگی مکما عرفت۔
فائدہ ۱۰۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں قلوب ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”اما الكل الخ“ کا مقام مقدم ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وانما یظہر الخ“ کا مقام مؤخر ہے۔ اور یہاں قلوب کا مقصد زیادۃ اہتمام ہے۔ لان تقدیم ماحققہ التاخیر یقین زیادۃ الالہتمام (از حاشیہ صاخرہ صاحب تورہ بری رحمہ اللہ تعالیٰ)
وَلِهٰذِهِ الْاَسَانِیْ اَصْدَا اَدْتَقَابِلُهَا فَضِدَّ الظَّاهِرُ الْخَفِیُّ وَهُوَ مَا خَفِی الْمُرَادُ مِنْهُ
یَعَارِضُ غَیْرَ الصَّیغَةِ لَا یُنَالُ اِلَّا بِطَلْبِ کَا یَةِ السَّرْقَةِ فَاِنَّهَا خَفِیَّتْ فِی حَقِّ
الطَّرَاسِ وَالنَّبَاشِ لِاخْتِصَاصِہِمَا بِاسْمِ اٰخَرِ یَعْرِفَانِ بِہِ وَحُکْمُہُ النَّظَرِ فِیہِ
لِیَعْلَمَنَّ اَنَّ اخْتِفَا ئَہِ لِمَرِیَۃٍ اَوْ نَقْصَانٍ فِیْظَہِرُ الْمُرَادُ مِنْهُ وَضِدَّ النَّصِّ
الْمَشْکُلُ وَهُوَ مَا لَا یُنَالُ الْمُرَادُ مِنْہُ اِلَّا بِالتَّامُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ لِذِ خَوْلِہِ

فِي أَشْكَالِهِ وَحُكْمُهُ التَّامُّ بَعْدَ الطَّلِبِ وَضِدُّ الْمَفْسَرِ الْجَمَلُ وَهُوَ مَا
اِزْدَحَمَتْ فِيهِ الْمَعَانِي فَاشْتَبَهَ الْمُرَادِيهِ اشْتِبَاهًا لَا يَدْرِكُ إِلَّا بَيَانٌ مِّنْ
جِهَةِ الْمَجْمَلِ كَايَةِ الرَّبِّ وَأَحْكُمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِيهِ
إِلَى أَنْ يَأْتِيَهُ الْبَيَانُ وَضِدُّ الْحَكْمِ الْمُتَشَابِهِ وَهُوَ مَا لَا طَرِيقَ لِدَرْكِهِ
أَصْلًا حَتَّى سَقَطَ طَلِبُهُ وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ أَبَدًا عَلَى اعْتِقَادِ حَقِيقَةِ الْمُرَادِيهِ

ترجمہ۔ اور ان اقسام کے اضداد ہیں جو ان کے مقابلات ہیں پس ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی وہ کلام ہے جس کی مراد
کسی ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ ہو تو خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہ ہو سکے گی مثلاً آیت سمرقہ
کے کیونکہ یہ طرہ اور کفن چور کے حق میں خفی ہے کیونکہ یہ دونوں اہل لسان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مشہور
معدوم ہیں اور خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے کہ اس کی خفاء زیادتی کی وجہ سے ہے یا کہ نقصان کی وجہ سے پس اس
وقت اس کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور نص کی ضد مشکل ہے اور مشکل وہ کلام ہے جس کی مراد حاصل نہ ہو مگر طلب اور اس کے
بعد تامل سے جوہر داخل ہونے اس کے اپنے امثال میں اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ پہلے طلب اور پھر اس میں تامل ہو اور مفسر کی ضد
مجل ہے اور مجمل وہ کلام ہے جس میں معانی کا ازدحام (توارد) ہو کہ اس ازدحام کے سبب مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ وہ صرف متکلم
مجل کے بیان سے ہی معلوم ہو سکتی ہے جیسے آیت بلوہ ہے اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں (عمل کے حق میں) توقف کیا جائے یہاں
تک کہ اس کو بیان لاحق ہو جائے مع اس اعتقاد کے کہ اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے اور حکم کی ضد متشابہ ہے اور متشابہ وہ لفظ ہے
جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو حتیٰ کہ اس کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں بھیبتہ کے
لئے توقف ہو اس اعتقاد کے ساتھ کہ جو اس کی مراد ہے وہ حق ہے۔

تقریر و تشریح قول ولہذا الاسامیٰ اضداد تقابہا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ تقسیم ثانی کے
اقسام اربعہ مذکورہ (الظاہر والنص والمفسر والحکم) کی مزید تبیین و توضیح کے لئے ان کے مقابلات (الغنی والمشکل والمجل)

والمتشابہ) کا ذکر فرماتے ہیں پر بناءً "الاشیاء تبیین باضدادھا" تو فرمایا کہ ان اقسام کے لئے اضداد ہیں جو ان کے
مقابل ہیں۔ جس طرح یہ اقسام اصل ظہور کے تحقق کے بعد مراتب ظہور میں متفاو تہ ہیں اسی طرح ان کے اضداد (خفی۔ مشکل۔
مجل۔ متشابہ) اصل خفاء کے ثبوت کے بعد مراتب خفاء میں متفاو تہ ہیں۔ تو خفی، ظاہر کا مقابل ہے اور مشکل، نص کا اور
مجل، مفسر کا اور متشابہ، حکم کا مقابل ہے۔ اور یہاں ضد سے مراد وہ چیز ہے جو کسی کا مقابل ہو اور اس کے ساتھ ایک محل میں
اور ایک زمانہ میں ایک جہت سے جمع نہ ہو سکے اور تقابل کا لغوی معنی تباین ہے اور تقابل اصطلاح میں ان دو چیزوں کی نسبت
کہتے ہیں کہ ایک محل میں ایک زمانہ میں ایک جہت سے دونوں کا وجود محال ہو جیسے سواد اور بیاض میں تقابل ہے۔ اور تقابل
چار قسم ہے۔ اول۔ التضایف۔ ثانی۔ التضاد۔ ثالث۔ العدم والملكہ۔ رابع۔ الایجاب والسلب۔ اس لئے کہ متقابلین
دونوں وجودی ہوں گے یا ایک وجودی اور دوسرا عدی ہوگا (وجودی سے مراد وہ چیز ہے کہ جس کے مفہوم کا جز سلب نہ ہو خواہ وہ
موجود ہو جیسے سواد یا معدوم جیسے عفاء اور عدی سے وہ چیز مراد ہے کہ جس کے مفہوم کا جز سلب ہو خواہ وہ موجود ہو جیسے غی یا معدوم
جیسے لاشی) اگر دونوں وجودی ہوں پھر ان میں سے ہر ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے یا اس طور کہ ہر ایک دوسرے کی تعریف میں ماخوذ
ہو یا ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف نہیں ہوگا یا اس طور کہ ایک دوسرے کی تعریف میں ماخوذ نہیں ہوگا۔ پس اگر اول ہے تو
یہ تقابل تضایف ہے جیسے اب وابن (اب کا معنی من لہ ابن اور ابن کا معنی من لہ اب) اور اگر ثانی ہو تو یہ تقابل تضاد ہے
جیسے سواد اور بیاض کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے کی تعریف میں ماخوذ نہیں ہے اس لئے کہ البیاض کا معنی ہے لون مفرق
للہو اور السواد کا مفہوم ہے لون قابض للبصر اور اگر ثانی ہو تو پھر وجودی کے ساتھ عدی کا محل متصف ہو سکتا ہے خواہ عدی کا محل
بعینہ متصف ہو سکتا ہے یا اس کی نوع یا جنس قریب یا جنس بعید جیسے علم و جہل اور بصردعی ان میں وجودی کو ملکہ اور عدی کو عدم ملکہ
کہتے ہیں اور اگر عدی کے محل کا وجودی کے ساتھ متصف ہونا محال ہو تو یہ تقابل ایجاب و سلب ہے جیسے انسان ولا انسان۔ اور
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "الاسامیٰ" سے مراد ان کے مستیات ہیں یعنی ان اقسام اربعہ (الظاہر والنص والمفسر والحکم) کے
مستیات کے اضداد ہیں جو ان کے مقابلات ہیں۔ اب یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ تقابل تو ان اسامیٰ کے مستیات اور ان
اضداد کے مستیات کے درمیان ہے نہ کہ ان اسامیٰ اور اضداد کے اسامیٰ کے درمیان۔ اور یہ بات بھی پیش نظر ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ
تعالیٰ نے اضداد کو اپنے قول "تقابہا" کے ساتھ موصوف کیا ہے باوجودیکہ ضد ہر شے کی اس کا مقابل ہی ہوتا ہے۔ یا تو اس امر
پر تنبیہ کرنے کے لئے کہ اب باب اصول کی اصطلاح میں ضدیۃ اور تقابل میں مترادف ہے اگرچہ اہل منطق کی اصطلاح میں تقابل

ضدیت سے عام ہے۔ اور یہ تو جیسے اس بنا پر ہے کہ خفاد امر وجودی ہو یا بنی طور کہ خفی کی یہ تعریف کی جائے۔ ماضی المراد منہ الخ
جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تصریح فرمائی ہے۔ اور یا اس امر پر تنبیہ فرمائی ہے کہ اصناف سے مراد تقابل ہے خواہ وہ وجودی ہیں
کے درمیان ہو یا عدلی اور وجودی کے درمیان ہو اور یہ تو جیسے اس بنا پر ہے کہ خفاد عدلی ہو جیسا کہ بعض نے کہا ہے کہ خفاد عدم
ظہور ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے تقسیم ثانی کے اقسام مذکورہ کے ہی مقابلات بیان فرمائے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی
تقسیمات کے اقسام میں سے بعض بعض کے مقابل ہے جیسے تقسیم اول کے اقسام میں سے خاص عام کی ضد ہے اور اس
کا مقابل ہے اور اول تاویل کے بعد مشترک کی ضد ہے اسی طرح تقسیم ثالث اور رابع کے اقسام ایک دوسرے کے مقابل اور
ضد ہیں تو ان تقسیمات کے اقسام کے مقابلات بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے بخلاف تقسیم ثانی کے کیونکہ اس کے اقسام
ظہور میں مشترک ہیں اور ایک دوسرے کا ضد نہیں ہیں (علیٰ راٰی القصار) اسی بنا پر تقسیم ثانی کو ”بیان مقابل“ کے ساتھ خاص
کیا۔ اس مقام پر بعض محققین نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر ایک اعتراض کیا ہے جس کو صاحب ”المولوی الحسامی“ نے ذکر کر
کے جواب دیا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ خفاد کے اقسام (خفی و محمل و متشابہ) تقسیم ثانی میں مندرجہ ہیں یا کہ تقسیم
خفاد تقسیم ہر اس ہے اگر یہ اقسام تقسیم ثانی میں مندرجہ ہیں تو پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے لئے مناسب یہ تھا کہ فرماتے
التقسیم الثانی فی وجہ البیان بذلک النظم وہی ثمانیہ۔ یعنی تقسیم ثانی کے آٹھ اقسام میں چار باعتبار ظہور کے اور چار باعتبار خفاد
کے۔ اور اگر تقسیم ہر اس ہے تو پھر تقسیمات خمسہ ہوں گی حالانکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ خود فرما چکے ہیں کہ ”اقسام النظم والمعنٰی اربعۃ“
لہذا اس صورت پر تقسیمات کی اربعہ میں حصر باطل ہے۔ الجواب خفاد کے اقسام تقسیم ثانی میں مندرجہ نہیں ہیں اور تقسیمات
کی اربعہ میں حصر بھی درست ہے۔ کیونکہ یہاں ان تقسیمات کا بیان ہے جن کے ساتھ ادبائے اصول کی غرض متعلق ہوتی ہے
یعنی جن کے ساتھ احکام شرع کی معرفت کا تعلق ہے۔ اور تقسیم خفاد کے ساتھ احکام شرع کی معرفت کا تعلق نہیں ہے کیونکہ احکام شرع
کی معرفت کا تعلق ظہور سے ہوتا ہے نہ خفاد سے۔ پھر اس جواب پر یہ اشکال ہوا کہ جب اس تقسیم کے ساتھ احکام شرع کی معرفت
کا تعلق نہیں ہے تو پھر ان کو کتب اصول فقہ میں کیوں ذکر کرتے ہیں تو اس کا جواب دیا کہ جب ان کی خفاد اہل ہو جائے تو
یہ اقسام اقسام ظہور کی طرف راجع ہوتے ہیں اب ان کے ساتھ بھی احکام شرع کی معرفت متعلقہ ہوگی۔ اس جواب پر پھر یہ
اعتراض ہوا کہ یہ بات خفی و محمل میں تو مسلم ہے کہ بیان کے بعد ان کی خفاد اہل ہو جاتی ہے اور اقسام ظہور کی طرف راجع
ہوتے ہیں لیکن متشابہ میں تسلیم نہیں کیونکہ المتشابہ لا بیان لدنی الدنیا کہ اس کے لئے دنیا میں بیان نہیں ہوتا اور آخرت میں ہوا

تو وہاں اس کے ساتھ احکام شرع کا ثبوت نہیں ہوگا۔ پھر صاحب المولوی اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان اقسام
کو صرف تقسیم ثانی کے اقسام اربعہ (الظاہر والنص والمفسر والحکم) کی تبیین وتوضیح کے لئے کتب اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا
ہے بر بناء الاشیاء لعرف باضدادھا۔

فائدہ ۸۔ اس مقام پر یہ وہم نہ کیا جائے کہ جب تقسیم خفاد تقسیم ظہور کا مقابل ہے تو پھر جس طرح تقسیم ثانی کے اقسام
(ظاہر، نص، مفسر، محکم) متقدمین کے نزدیک متبائنہ بحسب المفہوم و متداخلة بحسب الوجود ہیں۔ اور متاخرین کے نزدیک متبائنہ
بحسب المفہوم والوجود ہیں۔ اسی طرح تقسیم خفاد کے اقسام (خفی و محمل و متشابہ) میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس لئے کہ
تقسیم خفاد کے اقسام اپنے مفہوم اور مصداق دونوں کے اعتبار سے متقدمین اور متاخرین تمام کے نزدیک متبائنہ ہیں اس میں
کوئی اختلاف نہیں ہے۔ بیان وجہ المحصر فی الاربعۃ خفاد نفس صیغہ کے سبب ہوگی یا کسی عارض کے سبب سے ثانی کا نام خفی
ہے اور اگر اول ہے تو اس کی مراد عقل سے معلوم ہوگی یا نہیں اول کا نام مشکل ہے اور اگر ثانی ہے تو پھر اس کی مراد نقل سے معلوم
ہوگی یا نہیں اول کا نام محمل ہے اور ثانی کا نام متشابہ ہے۔ پس یہ اقسام آپس میں مفہوماً اور مصداقاً متبائنہ ہیں بلا خلاف۔

قولہ۔ فضاء الظاهر الخفی وهو ما خفی المراد منه بعارض غیر الصیغہ لا ینال
الابطل۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مقابلات کا تفصیلاً ذکر فرماتے ہیں کہ الظاہر کی ضد الخفی ہے اور خفی وہ کلام ہے
جس کی مراد کسی ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو صیغہ کا غیر اور صیغہ کے علاوہ ہو پس خفی کی مراد غیر طلب کے حاصل نہیں ہو
سکتی یعنی خفی اُس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جس کا منشا صیغہ کا غیر ہے اور نفس صیغہ کے سبب
کوئی خفاد نہیں بلکہ صیغہ کلام تو اپنے معنی لغوی کے اعتبار سے ظاہر الدلالت ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”بعارض غیر الصیغہ“
اس سے مشکل و محمل۔ متشابہ خارج ہو گئے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”لا ینال الابطل“، یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ
یہ واقع کا بیان ہے اور خفاد کے لئے تاکید ہے۔ فلا یراد ولا اعتراض۔ تنبیہ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”بعارض
غیر الصیغہ“ میں ”غیر الصیغہ“ بالجر عارض کی صفت کاشفہ ہے یا اس سے بدل ہے۔ پس ”غیر الصیغہ“ اس کا عین ہوگا تو اب
اس عبارت میں نہ کوئی مساعڑ ہے اور نہ کوئی اشکال ہو سکتا ہے۔ ہاں ”غیر الصیغہ“ عارض کی صفت موسسہ نہیں ہو سکتی اس
لئے کہ بعارض غیر الصیغہ کے ساتھ مشکل و محمل۔ متشابہ سے احتراز کیا گیا ہے اب اگر اس کو صفت موسسہ قرار دیا جائے تو
اس سے یہ بات سمجھی جائے گی کہ خفی میں جو خفاد ہے وہ ایسے عارض کے سبب سے ہے جو غیر الصیغہ ہے اور مشکل و محمل و متشابہ

میں خفا دلیے عارض کے سبب سے ہے جو صیغہ ہے اور اس کا فساد ظاہر ہے کیونکہ صیغہ پر عارض کا اطلاق صحیح نہیں ہے۔
 سوال۔ جب خفی، ظاہر کی ضد ہے تو پھر چاہیے تھا کہ جس طرح الظاہر میں ظہور نفس صیغہ کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ خفی میں بھی
 خفا نفس صیغہ کے اعتبار سے ہو کیونکہ تقابل میں اتحاد شرط ہے۔ جواب۔ خفی کو ظاہر کی ضد مرتبہ کے اعتبار سے قرار دیا گیا ہے
 جس طرح ظاہر میں ظہور کا ادنیٰ درجہ ہے اسی طرح خفی میں خفا نفس صیغہ کے اعتبار سے ہوا خفی
 کی تعریف یوں کی جائے، "الخفی وهو ما خفی المراد منه بتفسیر الصیغہ" تو یہ خفا ادنیٰ مرتبہ سے زائد ہوگی اب اس کا نام
 مشکل اور مجمل ہوگا۔ نہ کہ خفی پس یا اُس ظاہر کے مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ مرتبہ کا ظہور ہے تو پھر ضروری تھا کہ خفی میں خفا دلیے
 عارض کے سبب سے ہو جو غیر الصیغہ سے ناشی ہو۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ظاہر کی ضد خفی ہے اور خفی اُس کلام کو کہتے ہیں جس کی مراد
 ایسے عارض کے سبب سے پوشیدہ ہو جو نفس الصیغہ کے علاوہ اور اس کے ماسوا سے ناشی ہو اور صیغہ کلام اپنے معنی لغوی کے
 اعتبار سے ظاہر الدلالة ہو۔ پس اس کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہوگی یہ اُس شخص کی طرح ہو گیا جو اپنا لباس اور حیثیت
 بدلے بغیر کوئی حیلہ بنا کر چھپ گیا ہو۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ تعالیٰ سے خفی کی مثال آیت سرتہ
 ہے۔ اور وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" اور جو مرد یا عورت
 جو چور ہو تو اُن کا ہاتھ کاٹو۔ یہ آیت مبارکہ ہر چور کے ہاتھ کاٹنے کے وجہ میں ظاہر ہے اور طراد (جیب تراش) اور نباش (کفن چور) کے
 بارے میں خفی ہے کیونکہ یہ دونوں اہل لسان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مخصوص اور معروف ہیں جیب تراش
 کو طراد اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اور عرف میں ان دونوں پر سارق کا اطلاق نہیں کیا جاتا پس ہم نے نظر یعنی تامل کیا تو تامل کے
 بعد معلوم ہوا کہ جیب تراش کو سارق کے علاوہ دوسرے نام سے مخصوص و موسوم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں سرتہ کے معنی کی زیادتی
 ہے کیونکہ سرتہ کا معنی ہے عاقل و بالغ کا ایسے مال کو جو محترم اور قابل حفاظت ہو پوشیدہ طریقہ سے لے لینا اور طراد (جیب تراش)
 ایسے شخص کا مال چوری کرنا ہے جو بیدار ہوتا ہے اور اپنے مال کی نگہبانی اور حفاظت کا قصد کرتا ہے اس طور پر کہ جیب تراش اس
 شخص کو اپنی تدبیر سے غفلت میں ڈال دیتا ہے اور مال لے جاتا ہے لہذا طراد میں سرتہ کی زیادتی پائی گئی۔ اور نباش دوسرے
 نام سے اس لئے مخصوص و معروف ہے کہ اس میں سرتہ کے معنی کی کمی ہے کیونکہ یہ مردے کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا
 قصد نہیں رکھتا تو طراد کے لئے قطع ید کا وجوب بالدلالة ثابت ہو گیا جس طرح جرمة الضرب والشم بدلالة قولہ تعالیٰ "ولا تقل لهما
 اف" سے ثابت ہوا ہے لہذا اس کے کہ ضرب اور شتم زیادہ ادنیٰ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور نباش کے لئے قطع ید کا وجوب ثابت نہیں

ہوگا۔ کیونکہ اس میں سرتہ کی کمی ہے۔ فوجد الشبهة فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وشد ركي بالشبهات
 قوله وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختلافه لمزيتة او نقصان فيظن المراد منه۔ اور خفی کا
 حکم یہ ہے کہ اس میں نظر کی جائے یعنی یہاں تک نظر کی جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفا کا سبب کیا ہے آیا یہ خفا اس سبب سے ہے
 کہ اس میں ظاہر سے زیادہ معنی ہیں یا اس سبب سے کہ اس میں کم معنی ہیں اس وقت مراد ظاہر ہو جائے گی۔ تو زیادتی کی صورت
 میں وہی حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہو اور نقصان معنی کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔ پس جب ہم نے آیت سرتہ میں
 نظر کی تو ہم نے طراد میں اختصاص کو زیادہ معنی کی وجہ سے پایا تو ہم نے کہا کہ یہ (طراد) آیت سرتہ کے تحت داخل ہے اور ہم نے نباش
 میں اختصاص نقصان معنی کی وجہ سے پایا تو ہم نے کہا کہ یہ (نباش) آیت سرتہ کے تحت داخل نہیں ہے لہذا طراد کا ہاتھ کاٹا جائے گا
 اور نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔
 قوله وضد النص المشكل۔ المشكل یہ مزید سے اسم فاعل ہے۔ اور یہاں اس سے مجازاً مجرد کاسم فاعل مراد ہے
 یعنی الداخل فی الاشكال ای الداخل فی الامثال والاقتران۔ اور مزید سے مجازاً مجرد کا قصد کرنا شائع ذائع ہے۔
 من قبیل ذکر النکاح والاداءة الجزء لان المجرى جزء المزید۔ جیسے کہا جاتا ہے احرم ای دخل فی الحرم واشتی
 ای دخل فی الشتاء واصبح ای دخل فی الصبح واسلی ای دخل فی المساء۔
 قوله وهو ما لا ينال المراد منه الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے مشکل کی تعریف بیان فرماتے ہیں کہ مشکل
 وہ کلام ہے جس کی مراد اُس وقت حاصل ہوگی کہ طلب کرنے کے بعد تامل کیا جائے اس لئے کہ وہ اپنے امثال میں داخل ہو گیا
 ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "لديهم في اشكاله" یہ سبب خفا اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مشکل میں خفی سے زیادہ
 خفا ہے۔ اس لئے کہ جو اپنے امثال میں داخل ہو اُس میں بالنسبت اُس کے جو اپنے امثال میں داخل نہ ہوا ہو زیادہ خفا ہوتی ہے
 اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اسی قول سے مشکل کے مافراشتقاق کی طرف اشارہ ہے یعنی اس کے مافراشتقاق کے معنی کی طرف
 اشارہ ہے کہ مشکل کا مافراشتقاق "اشكال بمعنى الدخول ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جس میں خفی سے زیادہ خفا
 ہو۔ اس لئے کہ اس میں "حصول خفا" نفس صیغہ اور اس کے مفہوم وضعی کے اعتبار سے ہوتا ہے لہذا اس کے کہ یہ اپنے امثال و
 اقتران میں داخل ہو جاتا ہے یا اس سبب کہ یہ معانی متعدّدہ کا احتمال رکھتا ہے جن میں سے ہر ایک کا ارادہ ممکن ہوتا ہے اور اسی
 لئے اس میں طلب کے بعد تامل کی محتاجی ہوتی ہے پس مشکل اُس رجل کی طرح ہے جو اپنا لباس اور اپنی حیثیت بدل کر لوگوں میں

گھل مل جائے اور خفی اس راجل کی طرح ہے جو اپنا لباس اور صفیت بدلے بغیر کوئی جیلہ بنا کر چھپ گیا ہو۔ پس جب مشکل میں خفی سے زیادہ خفا ہے تو یہ نص کے مقابل ہو گیا کیونکہ نص میں ظاہر سے زیادہ ظہور ہوتا ہے۔

قوله وحكمة التأمل فيه بعد الطلب الخ اور مشکل کا حکم یہ ہے کہ ایسے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد کرے کہ اس کلام سے جو کچھ اللہ تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے اس کے بعد الفاظ کے معانی اور احتمالات کو طلب کیا جائے یا اس طور کہ نظر کی جائے کہ لفظ کس کس معنی میں مستقل ہوتا ہے پھر تامل کیا جائے یعنی اگلی قرائن (سبق و سابق) میں نظر کی جائے کہ مراد و مطلوب اپنے غیر سے ممتاز ہو جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں معانی متعددہ میں سے کونسا معنی مراد ہے۔ یہاں تک کہ مراد حاصل ہو جائے۔ اور مشکل کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے: **لَسَادُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ اِذْ اَنْتُمْ اَشْتُمْ**۔ کلمہ اَشْتُمْ ہے کبھی یہ من این کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں **اَنْتُمْ لَكُمْ هَذَا اَلْمِیْرَی** پاس کہاں سے آیا ہے اور کبھی یہ کیف کے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد **اَنْتُمْ لَكُمْ غَلَامٌ** ”میرے ہاں لڑکا کیسے ہو سکتا ہے“ میں اب اس ارشاد **لَسَادُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ اِذْ اَنْتُمْ اَشْتُمْ** میں اَنْتُمْ ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ اگر اَنْتُمْ ”من این“ کے معنی میں ہو تو پھر یہاں مکان میں تعمیم ہوگی۔ تو اب یہ معنی ہوں گے کہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں تو اؤ اپنی کھیتوں کو جس جگہ سے بھی چاہو۔ آگے (قبل) سے یا پیچھے (دور) سے اس معنی کی بنا پر اپنی پوری سے لواطت حلال ہوگی اور اگر ”اَنْتُمْ“ کیف کے معنی میں مستقل ہو تو اب کیفیت میں تعمیم ہوگی تو اب معنی یہ ہوگا کہ تمہاری عورتیں تمہارے لئے کھیتیاں ہیں تو اؤ اپنی کھیتوں کو جس طرح چاہو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا لیٹ کر۔ پس جب ہم نے تامل کیا آیت مبارکہ میں لفظ حَرْث میں نظر کی تو ہمیں معلوم ہوا کہ یہاں اَنْتُمْ کا دوسرا معنی مراد ہے یعنی اَنْتُمْ بمعنی کیف ہے کیونکہ دُبر حَرْث یعنی کھیتی کی جگہ نہیں بلکہ وہ تو حَرْث ”گندگی“ کی جگہ ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد: **فَاتُوا حَرْثَكُمْ اِذْ اَنْتُمْ اَشْتُمْ** (تو ان کے پاس جاؤ جہاں سے تمہیں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے) اس کی تائید کر رہا ہے کیونکہ اگر مکان کی تعمیم مراد ہو تو پھر **فَاتُوا حَرْثَكُمْ** کو اپنے قول من حیث امرکم اللہ سے مقید کرنے کا کیا فائدہ ہے فتائل و لاتقن مع الغادین چونکہ مشکل کی مثال مذکور مشہور پر یہ اعتراض تھا کہ اس بنا پر اَنْتُمْ تامل اور ظہور مراد سے پہلے مشترک کے قبیل سے ہوگا۔ اور تامل و ظہور مراد کے بعد من قبیل الموقول یا من قبیل المفسر ہوگا تو پھر مشکل کوئی مستقل اور علیحدہ قسم نہ ہوئی اسی لئے بعض محققین نے مشکل کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے جیسا کہ حضرت علامہ نظام الدین الشاشی نے مشکل کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرمایا و نظیر فی الاحکام حَلَفَ لَا يَأْتِدُ مُ فَإِنَّ ظَاهِرُ

فی الخل والدبس فانما هو مشکل فی اللحم والبيض والحجین حتی یطلب فی الایتمام ثم یتامل ان الخ المعنی ہل یوجد فی اللحم والبيض والحجین ام لا۔ یعنی مشکل کی مثال احکام شرعیہ میں یہ ہے کہ ایک شخص نے قسم کھائی کہ میں سالن نہیں کھاؤں گا۔ یہ کلام ہر کہ اور شہد میں ظاہر ہے اگر اس نے سر کہ یا شہد سے روٹی کھائی تو یہ حانت ہو جائیگا اور یہ کلام گوشت (بھٹا ہوا) اور انڈے اور پیڑ میں مشکل ہے اب ایتمام کا معنی طلب کیا جائے گا پھر اس میں تامل ہو گیا یہاں تک کہ مراد حاصل ہو جائے۔ تو اؤ آدم عربی میں ہر اُس چیز کو کہتے ہیں جو مستقل طور پر عادت نہ کھائی جائے بلکہ روٹی کے ساتھ تنہا کھائی جائے اب اس معنی میں تامل کیا کہ آیا یہ معنی گوشت انڈے اور پیڑ میں پایا جاتا ہے یا کہ نہیں تو تامل کے بعد معلوم ہوا کہ ان تینوں چیزوں میں یہ معنی متحقق نہیں ہوتے لہذا وہ شخص گوشت۔ انڈے پیڑ کھانے سے حانت نہیں ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک اِدام اُس چیز کو کہتے ہیں جو تنہا روٹی کے ساتھ کھائی جائے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وہ چیز ایسی ہو کہ اُس میں روٹی دُوب کر رنگین ہو جائے اس لئے کہ یہ ”مواد متہ“ سے ماخوذ ہے جس کا معنی موافقت ہے اور موافقت اسی صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ یہ خوب مل جائے اس معنی کے اعتبار سے بھٹا ہوا گوشت۔ اور انڈے اور پیڑ۔ اِدام میں داخل نہ ہوں گے اور وہ شخص ان کے کھانے سے حانت نہیں ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی ایک روایت یہی ہے کہ اِدام اُس چیز کو کہتے ہیں جو چیز اکثر روٹی کے ساتھ کھائی جائے اور چونکہ ان چیزوں میں یہ معنی پایا جاتا ہے لہذا ان چیزوں کے کھانے سے وہ شخص حانت ہو جائے گا۔

قوله وضد المفسر المجمل وهو ما از د حمت فيه المعانی فاشتبه المرادیه اشتباها
لا یدرك الابیان من جرمة المجمل کا یتنہ البرہوا۔ المجمل، الجمل، الامر الجملہ، اُس نے امر کو چھپایا ہے ماخوذ ہے۔ چونکہ مفسر میں کمال ظہور ہوتا ہے کہ یہ سوائے نسخ کے نہ تاویل کا احتمال رکھتا ہے اور نہ تخصیص کا اسی طرح مجمل میں کمال خفا ہوتا ہے کہ اس کی مراد عقل سے معلوم نہیں ہو سکتی بلکہ متکلم مجمل کے بیان سے ہی معلوم ہوتی ہے لہذا مجمل، مفسر کا ضد اور مقابل ہوا پس مجمل اُس راجل مسافر کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر دوسرے لوگوں میں مل جائے تو اس راجل کی پہچان اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک لوگوں سے اُس کے بارے استفسار نہ کیا جائے۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ المجمل کی تعریف کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ المجمل وہ لفظ ہے جس میں معانی کا اِدام ”تو اؤ“ ہو کہ اس اِدام یعنی توادد کے سبب مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ وہ صرف متکلم مجمل کے بیان سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ اعلم۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول المعانی سے مراد

مقبولات لفظ ہیں خواہ وہ اعیان ہوں یا اعراض اور وہ مراد نہیں ہے جو جوہر کا مقابل ہوتا ہے۔ باقی المعانی جمع ہے اور یہاں اس سے مراد مافوق الحاد ہے تاکہ حد میں وہ داخل ہو جائے جو دو معنوں میں مشترک ہو اور ترجیح کا دروازہ بند ہو۔ بہر حال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وہو ما از د حمت فیہ المعانی“ بمنزلہ جنس ہے۔ اس میں خفی۔ مشترک مشکل داخل ہو گئے اور مان رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”فاشتبہ المراد بہ ای بسبب الازدحام“ اشتباہا“ سبب اشتباہ کا بیان ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”لا یدرک“ المراد ”الایان من جہۃ الجمل“ یہ بمنزلہ فصل ہے اس سے خفی، مشترک مشکل خارج ہو گئے اس لئے کہ خفی کی مراد صرف طلب سے اور مشترک مشکل کی مراد طلب پھر تائل سے حاصل ہو جاتی ہے ان میں سے کسی کی مراد کے لئے بیان متکلم کی حاجت نہیں ہوتی اور جمل کے لئے بیان متکلم کی حاجت ہوتی ہے اور ”البدیان الاحق بالجمل“ کبھی شافی قطعی ہوتا ہے اور کبھی شافی ظنی اور کبھی یہ بیان غیر شافی ہوتا ہے۔ اگر ”البدیان الاحق بالجمل“ شافی قطعی ہو جس طرح ”الصلوۃ والزمکاة“ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک ”واقیموا الصلوۃ واؤتوا الزکوۃ“ میں جمل ہے کیونکہ ”الصلوۃ“ کا لغوی معنی دعا ہے اور معلوم نہیں کہ یہاں کوئی دعا مراد ہے تو اہل بیت نے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم سے استفادہ کیا تو حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے اپنے فعل مبارک سے اس کا تشفی بخش اذاول تا آخر بیان فرمادیا ”تو یہ جمل مختصر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ الزکوۃ جمل ہے اس کا لغوی معنی ”نماء“ ہے یعنی بڑھنا، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں تو حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس کی مکمل وضاحت فرمادی حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”ہاں اربع عشر اموالکم“ اور ”لیس علیکم فی الذہب شیء حتی یبلغ عشرين مثقالاً ولس علیک فی الفضة شیء حتی یبلغ مائتی درہم“ اور اسی طرح حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشادات سوائے کے بارے میں ہیں تو یہ جمل اب مفسر بن جاتا ہے اور اگر بیان متکلم شافی ظنی ہو جس طرح بیان مقدار صحیح۔ حدیث حضرت مغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ساتھ ”تو یہ جمل مؤدل ہو جاتا ہے۔ اور اگر بیان متکلم شافی نہ ہو تو پھر یہ جمل ہو جائے گا، تو اب اس کا حکم مشکل کا سا حکم ہو گا اور وہ یہ کہ طلب کے بعد تائل سے مراد حاصل ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وحرم السجوا“ میں کلمہ ”رجی“ جمل ہے اور اس کا معنی مطلق زیادتی ہے اور مطلق زیادتی یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ بھی تو زیادتی کے لئے مشروع ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو پھر یہی کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا تو پھر حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے ارشاد مبارک الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمہ بالتمہ والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلاً بمثل یداً بید والفضل بربوا۔ سے اس کا بیان فرمایا

لیکن یہ بیان شافی نہیں ہے کیونکہ اس بیان سے ربی کے تمام اقسام کے بارے معلوم نہیں ہوا بلکہ صرف اشیاء ستہ مذکورہ کے بارے وضاحت ہوئی ہے ”ولذ النعقد الایجام علی ان السجوا غیر مقتصر علیہا“ اب اس تحریم کے سبب کے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان اشیاء ستہ مذکورہ کے ماوراء اشیاء کا حال معلوم ہو جائے۔ پس حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اتحاد جنس کے علاوہ مطعومات میں طعم اور نشان میں ثنیت کو بھی علت قرار دیا اور حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے اتحاد جنس کے علاوہ اقیات اور ادوار کو بھی علت قرار دیا ہے بہر حال اشیاء ستہ مذکورہ میں ربی مؤول ہو گیا اور ان اشیاء ستہ کے غیر میں مشکل ہو گیا۔ چونکہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بیان شریف سے صرف اشیاء ستہ مذکورہ کے ربی کے بارے حکم معلوم ہوا ہے (بر بنا حکمت) اور ان کے غیر ”اشیاء“ کے بارے حکم ربی معلوم نہیں ہوا اسی لئے حضرت عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وصال فرمایا اور ہمیں ابواب ربی کے بارے کوئی شافی بیان ارشاد نہیں فرمایا یعنی حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے صراحت کوئی ضابطہ کلیہ بیان نہیں فرمایا جس سے ماسوائے اشیاء ستہ مذکورہ کے بارے ربی کا حکم معلوم ہو جائے۔ واعلم۔ الجمل کی تعریف پر ایک اشکال ہے جس کے بیان سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ الجمل تین قسم ہے الاول وہ ہے جس میں اجمال باعتبار وضع کے ہو جس طرح لفظ مشترک جبکہ اس کے معانی میں سے کسی ایک کی ترجیح کا دروازہ بند ہو سبھی المتساویۃ الاقدام ہوں۔ الثانی وہ ہے کہ جس میں اجمال باعتبار غرات لفظ کے ہو ”من غیر اشتراک فیہ“ جیسے لفظ هلوع اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک ”ان الانسان خلق هلوعاً“ میں پھر اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کو اپنے ارشاد مبارک ”اذا مست الشر جزوعاً واذا مست الخیر منوعاً“ سے بیان فرمادیا کہ هلوع کا معنی اور اس کی مراد یہ ہے کہ انسان پیدا نشی طور پر نہایت ہی حریص ہے قلیل البصر ہے جب اس کو کوئی شریف فقر۔ مرض لاحق ہو تو یہ بے قرار ہو جاتا ہے اور بے صبری کا اظہار کرتا ہے اور جب کوئی بھلائی (الصحت والغنا) پہنچتی ہے تو طاعت سے روگردانی کرتا ہے اور الاساک میں مبالغہ کرتا ہے۔ الثالث وہ ہے کہ جس میں اجمال بایں طور ہو کہ متکلم نے اس کے ظاہر معنی سے اس معنی کی طرف انتقال کیا ہے جو غیر معلوم ہے جیسے ”الصلوۃ والزکوۃ والسجی“ میں۔ اب اس تمہید کے بعد جاننا چاہیے کہ اس تعریف پر یہ اشکال ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے الجمل کی تعریف فرمائی ہے وہ تو صرف اجمال کی قسم اول پر صادق آتی ہے کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وہو ما از د حمت فیہ المعانی“ اور یہ اسی اجمال کو شامل ہے جو باعتبار وضع کے ہو کہ اس

میں ہی معانی کا ازدحام ہوتا ہے جیسا کہ لفظ مشترک جبکہ اس کے معانی میں سے کسی کو بھی دوسرے پر کسی دوسرے ترجیح نہ ہو اور ترجیح کا دروازہ بالکل بند ہو۔ اور باقی دو قسموں میں ازدحام معانی نہیں ہوتا ہے لہذا یہ تعریف آخرین کو شامل نہیں ہوگی۔ بعض محققین نے اس اشکال کا ازالہ فرمایا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”ازدحامت“ میں ازدحام سے مراد عام ہے خواہ باعتبار وضع کے ہو جیسا کہ لفظ مشترک میں ہوتا ہے یا باعتبار غرابت لفظ کے ہو اور یا پھر باعتبار اجماع متکلم کے ہو اس لئے کہ قسم ثانی اور ثالث میں کہ حقیقتاً قوا ازدحام (قواد) معانی نہیں ہوتا ہے لیکن تقدیراً موجود ہے بایں طور کہ جب اس میں مراد معلوم نہیں ہوتی تو ذہن کبھی ایک معنی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی کی طرف پس اس طرح ازدحام معانی ثابت ہو گیا۔ اور صاحب النامی اس کو تکلف قرار دے رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”ما ازدحامت فیہ المعانی“ بیچیل کی حد میں نایز ہے اور صحیح یہ ہے الجمل وهو ما انتبہ المراد بہ اشتباہاً لا یدرک الا بالاستفسار کہ مجمل وہ کلام ہے جس کی مراد اس قدر مشتبہ ہو کہ وہ سوائے استفسار کے معلوم نہ ہو سکے۔

قوله وحکمة التوقف فیہ علی اعتقاد حقیقتہ المراد بہ الی ان یتبیہ البیان۔ یعنی مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس میں عمل کے حق میں توقف کیا جائے یہاں تک کہ اس کو بیان لائق ہو جائے مع اس اعتقاد کے کہ اس سے جو مراد ہے وہ حق ہے۔

قوله وضد المحکم المتشابه الخ اور محکم کی ضد متشابه ہے۔ بایں وجہ کہ جس طرح محکم میں نہایت درجہ کا ظہور اور قوت ہوتی ہے کہ اس میں نسخ کا بھی احتمال نہیں ہوتا اسی طرح متشابه میں نہایت درجہ کا خفاء ہوتا ہے کہ اس کے بیان کی اُمید ہی منقطع ہو چکی ہوتی ہے لہذا متشابه، محکم کا ضد اور مقابل ہو گیا، المتشابه وهو ما لا یطیق لد رکب اصلاً حتی سقط طلبہ۔ اور متشابه وہ لفظ ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا بالکل کوئی طریقہ نہ ہو نہ نقل سے معلوم ہو سکے اور نہ عقل سے حتیٰ کہ اُس چیز کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو جو اُس کی مراد پر دلالت کرے یعنی متشابه وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم کرنے کا دنیا میں بالکل کوئی طریقہ نہ ہو نہ استفسار سے اور نہ ہی طلب اور تاویل سے معلوم ہو سکے حتیٰ کہ وہ چیز جو اس کی مراد پر دلالت کرے اس کی طلب ہی ساقط ہو چکی ہو اس کی مراد آخرت میں بالکل معلوم اور منکشف ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔ پس متشابه کی تعریف میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”حتی سقط طلبہ“ سے خفی و مشک، مجمل خارج ہو گئے۔ اور متشابه اُس شخص کی طرح ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اُس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اُس کے ہمسائے اور ہم عمر لوگ فوت ہو چکے ہوں۔

قوله وحکمة التوقف فیہ ایداً علی اعتقاد حقیقتہ المراد بہ۔ اور متشابه کا حکم یہ ہے کہ اس میں ہمیشہ کے لئے توقف ہو اس اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق ہے۔ یعنی علی سبیل الاجمال یہ اعتقاد ہو کہ اس سے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے گو ہمیں اس کا علی التیقین علم نہیں ہے اس لئے کہ ہم یقیناً یہ جانتے ہیں کہ یہ کلام ایک حکیم سے صادر ہوا ہے لہذا اس کے کوئی معنی لطیف ضرور ہوں گے اور یہ کلام مہمل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ حکیم ہم سے مہمل کے ساتھ خطاب نہیں فرماتا۔

تنبیہ۔ متشابه کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا یہ ہمارے حق میں ہے (لان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کان یعلم المتشابهات کما صرح بہ خیر الاسلام فی اصولہ) کیونکہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں متشابه معلوم المراد تھا اور آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم متشابهات کی مراد جانتے تھے جیسا کہ خیر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے ”اصول“ میں تصریح فرمائی ہے۔ کیونکہ اگر حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی متشابه کی مراد معلوم نہ ہو تو مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائے اور اللہ تعالیٰ کا مہمل کے ساتھ خطاب کرنا لازم آئے گا العیاذ باللہ تعالیٰ۔ اور یہ اسی طرح ہو گا جیسے عربی کے ساتھ زنجی زبان میں گفتگو کی جائے۔

فائدہ ۱۔ متشابه کی مراد معلوم ہونے نہ ہونے میں علماء کا اختلاف ہے۔ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور جہور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ متشابه کی مراد اللہ تبارک و تعالیٰ جانتا ہے اور الراسخون فی العلم (یعنی مضبوط اور پختہ علم والے) بھی جانتے ہیں اسی لئے ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ما یعلم تبارک“ الا اللہم والراسخون فی العلم یقولون ”امتابہ کل من عنین کرباج“ میں ”الا اللہ“ پر وقف واجب نہیں بلکہ وہ ”ما یعلم تبارک“ الا اللہ والراسخون فی العلم پر وقف کرتے ہیں اور ان کے نزدیک ”الراسخون“ کا عطف ”اللہ“ پر ہے اور وہ یقولون ”کو الراسخون“ سے حال قرار دیتے ہیں۔ پس ان کے نزدیک یہ معنی ہوں گے کہ متشابهات کی تاویل اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور وہ علماء بھی جانتے ہیں جو مضبوط اور پختہ علم رکھتے ہیں (یعنی علم میں وہ بلند پایہ رکھتے ہیں) اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مجاہد کی نقل کردہ روایت اسی کے مطابق ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو متشابه کی (مراد) ای تاویل جانتے ہیں، اور دوسرا مذہب عامۃ الصحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اور عامۃ المتقدمین من اہل السنۃ من اصحابنا (احناف) کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ متشابه کی مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور اللہ

تبارک و تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اسی کو القاضی الامام ابی زید و فخر الاسلام و فہم العلماء و جماعة من المتأخرین نے اختیار فرمایا ہے چنانچہ ان حضرات کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ“ پر توقف واجب ہے اور ”والسرخون فی العلم“ جملہ مستانف ہے اس کا عطف اللہ پر نہیں ہوگا تاکہ ”السرخون فی العلم“ خارج ہو جائیں اور ان حضرات کی ایک دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک قرآن صحیح ”یقول السرخون فی العلم امتابہ“ ہے۔ اور دوسری قرآن یہ ہے ”السرخون فی العلم“ بغیر واو کے ہے تو ان قرآنوں کے اعتبار سے ”السرخون“ کا عطف ”اللہ“ پر نہیں ہو سکتا کیونکہ ”یقول السرخون“ میں ”السرخون“ کا قائل ہے اور ”السرخون“ میں واو ہی نہیں ہے۔ اور ”الا اللہ“ پر توقف واجب ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو نہ لائق کا حصہ قرار دیا ہے لہذا اس کے مقابل میں السرخون فی العلم کا حصہ تسلیم و القیادی ہوگا۔ صاحب التوضیح فرماتے ہیں ”وہو مذهب علمائنا رحمہم اللہ تعالیٰ و هذا البیق بنظم القراءن حیث جعل اتباع المتشابہات حظ السرخون والافراد بحقیقۃ مع العجز عن درکہ حظ السرخون و هذا لیس من قولہ تعالیٰ امتابہ و کل من عند ربنا ای سوا علمنا و لم تعلم فالایق بہذا المقام ان یکون قولہ تعالیٰ ”لا ترغ قلوبنا“ سوا للعصمت عن الزیغ السابق ذکرہ الداعی الی اتباع المتشابہات الذی یوقع صاحبہ فی الفتنة والضلالتہ“ یعنی یہ کہ متشابہات کا علم صرف اللہ تبارک و تعالیٰ ہی جانتا ہے اور السرخون فی العلم عالمین بالمتشابہات نہیں ہیں ہمارے علماء و رحمہم اللہ تعالیٰ (احناف) کا مذہب ہے، اور یہ مذہب نظم قرآن کے زیادہ موافق ہے اس لئے کہ قرآن مجید متشابہات کی پیروی کو کج بروی کرنے والوں کا طریقہ اور حصہ قرار دیتا ہے اور متشابہات کے حق ہونے کا اقرار اور ان کی مراد کے ادراک سے عاجزی۔ السرخون فی العلم کا حصہ قرار دیتا ہے اور یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک و یقولون امتابہ ”کل من عند ربنا“ سے سمجھا جاتا ہے کہ نچتہ علم دے تو یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے یہ سب ہمارے رب کی طرف سے برحق ہے، پس اس مقام سے زیادہ مناسب یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد (ربنا لا ترغ قلوبنا) اس زینغ سے عصمت کا سوال ہو جس زینغ کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو کہ متشابہات کی اس پیروی کی طرف بلانے والا ہے جو اپنے صاحب کو فتنہ اور گمراہی میں ڈال دے۔ اب اس پر صاحب التلویح اعتراض کرتے ہوئے کہتے ہیں ”وفیہ نظر لما لا ینحی علی السرخون فی العلم بیتہ انہ لو قصد ذالک لکان الایق بالنظم ان یقال واما السرخون فی العلم“

یعنی اگر وقت ”الا اللہ“ پر ہو اور ”السرخون“ کا عطف ”اللہ“ پر نہ ہو اور اس کو جملہ مبتدأ قرار دیا جائے تو پھر نظم قرآن کے زیادہ مناسب یہ تھا کہ یوں کہا جاتا ”و اما السرخون فی العلم“ یعنی یہاں لفظ امتابہ ہوتا تاکہ اس کا مقابلہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”فاما الذین فی قلوبہم زینغ“ سے مستقیم ہوتا۔ اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ امر بھی السرخون فی العلم بیتہ پر مخفی نہیں ہے کہ قرینہ کی بنا پر لفظ امتابہ حذف کیا جا سکتا ہے اور اگر یہاں یہ کہہ دیا جائے کہ یہاں بھی امتابہ حذف ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔ حضرت علامہ الشیخ عبدالرحمن جامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فوائد ضیائیہ (شرح جامی) میں تصریح فرمادی ہے کہ پہلے امتابہ کے مقابل یہاں امتابہ حذف ہے فرماتے ہیں ”ومتی کانت ای امتابہ“ تفصیل المجمل وجب تکرار ہا و قد یکتفی بذکر قسم واحد حیث یکون المذکور من الغیر المذکور لدلالة احد الضدین علی الآخر بقولہ تعالیٰ فاما الذین فی قلوبہم زینغ فیتبعون ما تشاہہ فان ما یقابل امتابہ المذکور ہنا غیر مذکور لکنہ مقدر یعنی و اما الذین لیس فی قلوبہم زینغ فیتبعون المحکما و یردون الیہا المتشابہات۔ فتأمل۔ اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب متشابہات کا علم اور ان کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا تو پھر متشابہات کے انزال کا کیا فائدہ۔ جواب۔ ان متشابہات کے انزال سے السرخون فی العلم کا ابتلا اور امتحان مقصود ہے کیونکہ ایسے علماء کی تمنا ہوتی ہے کہ ہم ہر شے کا علم حاصل کریں تو ان کو اپنی اس تمنا پوری کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ جاہل کی خواہش تحصیل علم کا ترک ہوتا ہے تو اس کا امتحان اور ابتلا اس کی خواہش کے خلاف تحصیل علم کا حکم کیا جاتا ہے تو علماء کے لئے ابتلا یہ ہے کہ انہیں یہ کہا جائے کہ متشابہات کے حق ہونے پر اعتقاد رکھیں اور متشابہات کی مراد حاصل کرنے کی کوشش سے باز رہیں۔

سوال۔ اس مذہب پر (یعنی جب ما یعلم تاویلہ الا اللہ) پر توقف واجب قرار دیا جائے، لازم آتا ہے کہ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو بھی متشابہات کا علم نہ ہو۔ جواب۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (ما یعلم تاویلہ الا اللہ) کا معنی یہ ہے (ما یعلم تاویلہ بدون الوحی الا اللہ) یعنی متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور وحی کے ساتھ متشابہات کی مراد حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بھی جانتے ہیں لہذا حضور بھی درست راہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا علم شریف بھی ثابت ہو گیا۔

سوال۔ اس مذہب والوں پر یہ اعتراض بھی وارد ہوتا ہے کہ آپ اس کے اقسام کا بیان کر رہے ہیں جس کے ساتھ احکام

شرعی کی معرفت کا تعلق ہوا اور متشابہ کی جب مراد ہی معلوم نہیں ہوتی تو اس سے حکم شرعی کی معرفت کا کس طرح تعلق ہو سکتا ہے۔
 الجواب: متشابہ کے ساتھ بھی حکم شرعی کی معرفت کا تعلق ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ اس کے ساتھ یہ اعتقاد رکھنا واجب
 ہوتا ہے کہ اس سے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کی مراد ہے وہ حق ہے مثلاً یہاں ذیضی جس جگہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے یاد و ذکر
 اور استواء کا ذکر ہے یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ایک ایسی صفت ثابت ہے جس کی تعبیر یہ
 اور استواء سے کی جاتی ہے اگرچہ ہمیں اس بات کا علم نہیں کہ یاد اور ذکر اور استواء سے یقینی طور پر کیا مراد ہے: تو یہ
 علماء متقدمین کا مسلک تھا اور علماء متاخرین نے جب فساد زمانہ کو دیکھا کہ گمراہ لوگ قرآن پاک کی آیات صفات اور متشابہات
 کے ظاہری معنی کو لے کر الحاد اور گمراہی اور بے دینی پھیلا رہے ہیں اور یہ کہتے پھرتے ہیں کہ اللہ عز و جل کے لئے یاد اور ذکر ثابت
 ہے اور وہ اپنی گمراہی پر بیٹھا ہے جیسا کہ شان عجمات ہے۔ اور ان لوگوں نے آیات تنزیہیہ کی طرف نہ دیکھا جیسے ”لیس کمثلہ شیء“
 وامن یخلق کمّن لا یخلق“ اور لوگ ضعیف اعتقاد اور جہالت کی وجہ سے ان کے دامن فریب میں پھنس رہے ہیں تو
 علماء متاخرین نے یہ فتویٰ صادر فرمایا کہ متشابہات کی ایسی تاویلات اور ایسے معانی بیان کرنے جائز ہیں جن کے ذریعہ سے
 ان لوگوں کو باطل نظریات سے ہٹا کر عقائد حقہ کی طرف راہنمائی کی جاسکے جو کہ صحابہ کرام اور تابعین رحمہ اللہ تعالیٰ علیہم اور سلف
 صالحین کے عقائد میں جن عقائد حقہ کے امین آج اہل سنت و جماعت ہیں۔

تنبیہ۔ ہمارا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ نزاع لفظی ہے حضرت الشیخ الحافظ احمد المعروف بملا جیون رحمہ اللہ
 تعالیٰ اپنی کتاب نور الانوار میں فرماتے ہیں ”نکن هذا نزاع لفظی لان من قال یعلم الساسخون تاویلہ یزیدون
 یعلمون تاویلہ لفظی ومن قال لا یعلم الساسخون تاویلہ یزیدون لا یعلمون الساسخون تاویلہ الحق الذی
 یحب ان یعتقد علیہ“ یعنی یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ الساسخون فی العلم متشابہات کی
 تاویل جانتے ہیں ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ الساسخون فی العلم کو متشابہات کا جو علم حاصل ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے اور
 جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ الساسخون فی العلم متشابہات کا علم اور اس کی مراد نہیں جانتے ان کی اس سے مراد ہے کہ الساسخون
 فی العلم کو متشابہات کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا جس پر اعتقاد کیا جاسکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فائدہ۔ متشابہ دو قسم ہے ایک وہ ہے جس کا معنی بالکل معلوم نہ ہو جیسے المقطعات جو سوروں کے شروع میں ہیں۔
 مثل الم۔ تم اور دوسری قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی معلوم ہوں لیکن جو اس سے اللہ عز و جل کی مراد ہے وہ معلوم نہ ہو کیونکہ

اس کے ظاہری معنی حکم کے مخالف ہوتے ہیں جیسے اللہ عز و جل کا ارشاد ”ید اللہ“ ”وہ اللہ“ ”الرحمن علی العرش
 استوی“ اور بعض حضرات نے ان کی کچھ تاویلات فرمائی ہیں جیسے الم میں الف سے مراد آنا اور لام سے مراد اللہ عز و جل
 اور ہم سے مراد اعلم یعنی ”انا اللہ اعلم“ اگر ان تاویلات کی کچھ تفصیل مقصود ہو تو تفصیلات ”احمدیہ“ کی طرف رجوع فرمائیں۔

وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وَجُوهِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجُزْأِيهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ هِيَ
 أَرْبَعَةُ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ وَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ فَالْحَقِيقَةُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ
 مَا وَضَعَ لَهُ وَالْمَجَازُ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرَ مَا وَضَعَ لَهُ لَا تَصَالٍ بَيْنَهُمَا
 مَعْنَى كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ اسَدًا أَوِ الْبَلِيدِ حِمَارًا أَوْ ذَاتَا كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الْمَطْرِ
 سَمَاءً وَالْإِصْصَالُ سَبَبًا مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وَهُوَ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا إِتْصَالُ الْحُكْمِ
 بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمَلِكِ بِالشَّرَاءِ وَآلَةُ يُوجِبُ الْإِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرْفَيْنِ لِأَنَّ
 الْعِلَّةَ لَمْ تُشْرَعْ إِلَّا لِلْحُكْمِ هَا وَالْحُكْمُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالْعِلَّةِ فَاسْتَوَى الْإِتْصَالُ فَعَمَّتِ
 الْإِسْتِعَارَةُ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِيمَنْ قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ فَاشْتَرَيْتُ
 نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَيْتُ النِّصْفَ الْآخَرَ يُعْتَقُ هَذَا النِّصْفُ
 الْآخَرُ وَنُوقَالَ إِنْ مَلَكَتُ لَا يُعْتَقُ مَا لَمْ يَجْمَعْ الْكُلُّ فِي مِلْكِهِ فَإِنْ عَنِ
 بِأَحَدٍ هَا الْآخَرَ تَعْمَلُ نَيْتُهُ فِي الْمَوْضَعَيْنِ لَكِنْ فِيمَا فِيهِ تَخْفِيفٌ عَلَيْهِ
 لَا يَصَدَّقُ فِي الْقَضَاءِ وَيَصَدَّقُ فِي دِيَانَةِ

ترجمہ۔ اور تقسیم ثالث نظم کے اپنے معنی میں استعمال اور نظم کے باب بیان میں ہر بیان کے طریقوں میں ہے اور

وہ دوہرہ مذکورہ چار ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ پس حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع نہ مراد ہو اور مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا غیر معنی موضوع نہ مراد ہو اس علاقہ کے سبب سے جو ان دونوں کے درمیان پایا جاتا ہے وہ اتصال معنوی ہو جیسے رجل شجاع کو اسد کے نام سے اور رجل بلید (کندہن) کو حمار کے نام سے موسوم کرنا یا وہ اتصال صوری ہو جیسے مطر کو سہار کے نام سے موسوم کرنا اور اتصال من حیث السببۃ، الاتصال الذاتی کے قبیل سے ہے اور الاتصال السببی دو قسم ہے ان دونوں میں سے ایک اتصال المحکم بالعلۃ ہے جیسے ملک کا اتصال شجر کے ساتھ اور وہ (اتصال المحکم بالعلۃ) طریقین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے اس لئے کہ علت مشروع نہیں ہوئی مگر حکم کے لئے اور حکم ثابت نہیں ہوتا مگر علت کے ساتھ پس اتصال مساوی ہوا پس استعارہ عام ہو گیا اور اسی لئے ہم نے اس شخص کے حق میں کہا ہے جس نے کہا اگر میں عبد خریدوں پس وہ آزاد ہے پھر اس نے نصف عبد خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف عبد خرید تو یہ دوسرا نصف عبد آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا ان ملک (اگر میں عبد کا مالک ہو جاؤں) تو اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک اس کی ملک میں کل عبد کا اجتماع نہ ہو پس اگر ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کرے تو دونوں جگہوں میں اس کی نیت مؤثر ہوگی لیکن جس صورت میں اس پر تخفیف ہے قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور دیا نہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔

تقریر و تشریح - قولہ والقسم الثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم الخ مصنف

رحمۃ اللہ تعالیٰ جب تقسیمات اربعہ میں سے تقسیم ثانی کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب تقسیم ثالث (جو نظم کے اپنے معنی میں استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے) کے اقسام کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ "تقسیم ثالث" نظم مذکور کے اپنے معنی میں استعمال کے طریقوں کے بیان میں ہے۔ یعنی یہ تقسیم اس نظم کے استعمال کے اعتبار سے ہے بایں طور کہ یہ نظم اپنے معنی موضوع لاء غیر معنی موضوع لاء میں مستعمل ہے یا کہ اس نظم کا استعمال اس حیثیت سے ہوا ہے کہ اس سے اس کا معنی ظاہر و منکشف ہے یا اس نظم کا استعمال اس حیثیت سے ہوا ہے کہ اس کا معنی ظاہر و منکشف نہیں بلکہ مستتر ہے اگر نظم کا استعمال اپنے معنی موضوع لاء میں ہو تو یہ حقیقت ہے اور اگر نظم مذکور کا استعمال غیر معنی موضوع لاء میں ہو تو یہ مجاز ہے۔ اور اگر نظم مذکور کا استعمال اس حیثیت سے ہو کہ اس سے اس کا معنی ظاہر و منکشف ہے تو یہ صریح ہے اور اگر نظم مذکور کا استعمال

اس حیثیت سے ہو کہ اس کا معنی مستتر ہے تو یہ کنایہ ہے پس اس بیان کے بعد (یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول: "القسم الثالث فی وجوہ استعمال ذالک النظم" بملاحظہ ہمارے اس بیان کے جو ہم نے اس قول کے تحت ذکر کیا ہے) مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی حاجت نہیں رہتی جو آپ نے اس کے بعد ذکر کیا ہے (یعنی "وجوہیانہ فی باب البیان") لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وجوہیانہ فی باب البیان) کو بعض لوگوں کے ایک وہم کے ازالہ کے لئے ذکر کر دیا ہے انہوں نے یہ وہم کیا ہے کہ تقسیم ثالث کی فقط دو ہی قسمیں ہیں ایک حقیقت اور دوسری مجاز باقی صریح اور کنایہ یہ حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں کیونکہ اگر تقسیم ثالث اقسام اربعہ (حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ) کی طرف منقسم ہو تو پھر ان اقسام اربعہ مذکورہ میں تباین نہیں رہتا حالانکہ ان میں تباین کا ہونا ضروری ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "تقسیم ثالث" نظم کے اپنے معنی میں استعمال اور اس نظم کے باب بیان معنی میں جریان کے طریقوں میں ہے۔ پھر نظم کے اپنے معنی میں استعمال کی دو صورتیں ہیں کہ لفظ اپنے معنی موضوع لاء میں استعمال ہوگا یا غیر معنی موضوع لاء میں۔ اول حقیقت ثانی مجاز اور لفظ کا باب بیان معنی میں جریان کی بھی دو صورتیں ہیں کہ یہ بیان معنی بالکشف ہوگا۔ یا بالاستدلال اول صریح ثانی کنایہ تو اب تقسیم ثالث کے چار اقسام ہوئے حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ اور حقیقت و مجاز، یہ استعمال کی طرف اور صریح و کنایہ یہ جریان کی طرف راجع ہیں تو اب تقسیم ثالث کے اقسام اربعہ آپس میں قییم ہیں گو ان میں تباین اعتباری ہے۔ کیونکہ اقسام میں تباین ضروری ہوتا ہے اگرچہ وہ اعتباری ہی ہو۔ بہر حال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: "وجوہیانہ فی باب البیان" کو زیادہ کر کے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ تقسیم ثالث یہ اقسام اربعہ کی طرف منقسم ہوتی ہے حقیقت و مجاز، استعمال کی طرف راجع ہیں اور صریح و کنایہ، جریان کی طرف اور یہ تباین کافی ہے اگرچہ یہ اعتباری ہی ہے۔ قولہ وہی اربعۃ الخ اور وہ دوہرہ (طرق) چار ہیں۔ حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ اس لئے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لاء میں مستعمل ہوگا یا معنی غیر موضوع لاء میں اول حقیقت ثانی مجاز پھر ان میں سے ہر ایک ظاہر و منکشف ہوگا یا نہیں اول صریح ثانی کنایہ۔ قولہ فالحقیقۃ اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له حقیقت بروزن فعلیہ یا بمعنی اسم الفاعل ہے۔ حق الشیء حق سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جس وقت شیء ثابت ہو تو اس صورت میں یہ لازمی ہے بمعنی الثابت، اور یا پھر یہ بمعنی اسم المفعول ہے حقیقت الشیء احق سے ماخوذ ہے۔ جس وقت تو اس شیء کو ثابت کرے اس وقت یہ متعدی ہے بمعنی المثبت۔ اب اس کے معنی لغوی اور معنی اصطلاحی میں مناسبت ظاہر ہے کہ لفظ جب اپنے معنی موضوع لاء میں مستعمل ہوگا تو وہ

اپنی جگہ میں ثابت ہوگا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ حقیقت کی تعریف فرماتے ہیں کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لازم ہو حقیقت کی تعریف میں ”لفظ“ بمنزلة جنس ہے مہمل اور مجاز کو شامل ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”ارید بہ الخ“ بمنزلة فصل ہے جس سے مہمل اور مجاز خارج ہو گئے، اور ”وضع اللفظ“ کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو کسی معنی کے لئے متعین کرنا کہ وہ لفظ ”علم بالوضع“ کے بعد اس معنی پر بلا قرینہ دلالت کرے۔ پس واضح اگر واضح لغت ہے تو وضع لغوی اور اگر واضح صاحب الشرع ہے تو وضع شرعی اور اگر واضح قوم مخصوص ہے تو وضع عرفی خاص اور اگر واضح عرف عام ہے تو وضع عرفی عام۔ اور جب مطلقاً ”عرف“ بلا لہ جائے تو اس سے عرف عام مراد ہوتا ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”اہم لكل لفظ“ یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض سے ہیں۔ معانی اور استعمالات کے عوارض سے نہیں ہیں ہاں معانی اور استعمالات یہ حقیقت اور مجاز سے مجازاً متصف ہوتے ہیں۔ پس ”حقیقت“ میں ان اوضاع اربعہ مذکورہ میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اب اگر ایک لفظ ایک معنی کے لئے تمام اوضاع اربعہ مذکورہ کے ساتھ موضوع ہے تو یہ حقیقت علی الاطلاق ہے اور اگر ایسے نہیں ہے تو یہ لفظ اُسی وضع کے اعتبار سے ”حقیقت“ ہوگا جس کے اعتبار سے یہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے اگرچہ دوسری جہت سے مجاز ہو جیسے لفظ ”الصلوۃ“ یہ دعاء میں لفظ حقیقت ہے (کیونکہ لغت میں یہ دعاء کے لئے وضع کیا گیا ہے) اور شرع کے اعتبار سے مجاز ہے (کیونکہ شرع میں یہ دعاء کے لئے موضوع نہیں ہے) تو یہاں سے یہ امر بھی معلوم ہو گیا کہ ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے حقیقت بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی لیکن دو جہتوں کے اعتبار سے جیسے ابھی ”الصلوۃ“ کے متعلق مذکور ہوا کہ یہ لغت کے اعتبار سے ”دعاء“ میں حقیقت ہے اور شرع شریف کے اعتبار سے اس (دعاء) میں مجاز ہے بلکہ ایک لفظ ایک معنی کی نسبت سے ایک ہی جہت سے حقیقت اور مجاز ہو سکتا ہے لیکن دو اعتبار سے جیسے لفظ ”الدآبۃ“ یہ فرس میں لغت کی جہت سے حقیقت ہے اس اعتبار سے کہ فرس ”ما یدب علی الارض“ کے افراد سے ہے اور اس اعتبار سے کہ یہ ”ذات قوائم الاربعۃ“ کے افراد سے ہے لفظ ”الدآبۃ“ اس فرس میں لغت کی جہت سے مجاز ہے: اعلم۔ بیان سابق سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ حقیقت کی تعریف میں ”حیثیت“ کی قید ضروری ہے ورنہ اس کی تعریف جامع مانع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ”الصلوۃ“ مثلاً جب دعاء کے معنی میں استعمال ہو باوجود اس کے کہ یہ لغت کی جہت سے حقیقت ہے اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شرع شریف کی جہت سے ”ما وضع لہ“ میں مستعمل نہیں ہے لہذا یہ مجاز ہے۔ اور اسی طرح جب لفظ ”الصلوۃ“ ارکان مخصوصہ کے معنی میں استعمال ہو باوجود اس کے کہ یہ لغت

کی جہت سے مجاز ہے اس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شرع شریف کی جہت سے ”ما وضع لہ“ میں مستعمل ہے لہذا یہ حقیقت ہے۔ تو اب حقیقت کی تعریف میں حیثیت کی قید ضروری ہوگی تاکہ اس کی تعریف جامع مانع ہو جائے تو یہ حقیقت کی تعریف یوں ہوگی۔ الحقیقۃ لفظ استعمال فیما وضع لہ من حیث انہ موضوع لہ۔ یعنی حقیقت وہ لفظ ہے جو اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے عہ (بقیہ صفحہ) سوال یہ قاعدہ ہے کہ فیصل کا وزن جب بمعنی الفاعل ہو تو مذکر اور مؤنث میں تاسے فرق کیا جاتا ہے۔ اگر اس کا موصوف مذکر ہو تو یہ ”وزن فاعل“ بغیر تاء کے ہوگا اور اگر مؤنث ہو تو تاء کے ساتھ ہوگا جیسے کہا جاتا ہے رجل عليم وامرأة عليمۃ۔ اور جب ”وزن فاعل“ بمعنی المفعول ہو تو یہ مذکر اور مؤنث میں تاسے فرق نہیں کیا جاتا خواہ اس کا موصوف مذکر ہو یا مؤنث جیسے کہا جاتا ہے رجل جریح وامرأة جریح۔ اب پہلے احتمال ”بمعنی الفاعل“ کے پیش نظر الحقیقۃ کے ساتھ تاء کا الحاق درست ہے لیکن دوسرے احتمال ”بمعنی المفعول“ کے مد نظر الحقیقۃ کے ساتھ تاء کا الحاق مستقیم نہیں ہے۔ اب ایک ہی کلمہ میں جواز عدم جواز کا اجتماع ہو گیا جو کہ اجتماع المتناقضین ہے جو کہ محال ہوتا ہے۔ الجواب۔ احتمال اول ”فعل بمعنی الفاعل“ پر تاء تانیث کے لئے ہے اور احتمال ثانی ”فعل بمعنی المفعول“ پر تاء نقل کی ہے (یعنی لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنا) ارحاشیہ صاحبزادہ صاحب توردیری بر شرح المولوی الحسائی فائدہ کا۔ فعل کی تاء میں مشورین اقوال ہیں۔ اول علامۃ سکا کی کا قول ہے وہ کہتے ہیں کہ فعل خواہ بمعنی اسم فاعل ہو یا فعل بمعنی اسم مفعول ہو تاء تانیث کے لئے ہے اگر فعل بمعنی الفاعل ہو تو اب تاء کا تانیث کے لئے ہونا ظاہر ہے کیونکہ فعل بمعنی الفاعل مذکر و مؤنث ہر دو طرح استعمال ہوتا ہے کہا جاتا ہے رجل عليم وامرأة عليمۃ۔ اور رجل ظریف وامرأة ظریفۃ اور اگر فعل بمعنی المفعول ہو تو اب تاء کا تانیث کے لئے ہونا اس بنا پر ہے کہ لفظ حقیقۃ (مثلاً) اس کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنے سے قبل مؤنث کی ایسی صفت تسلیم کر لی جائے گی جو موصوف پر جاری نہ ہو۔ ثانی قول جمہور کا ہے اور جمہور کے نزدیک فعل بمعنی الفاعل میں تاء تانیث کے لئے ہے اور فعل بمعنی المفعول میں تاء براۓ نقل ہے یعنی (لفظ کو وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کرنا) جیسا کہ شرح مفتاح شریعی میں مذکور ہے۔ اور ثالث قول علامۃ تفتازانی کا ہے جیسا کہ محقق المعانی میں حقیقت کی بحث کے ضمن میں معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ حقیقۃ میں تاء براۓ نقل ہے۔ خواہ فعل بمعنی الفاعل ہو یا فعل بمعنی المفعول اور یہی قول صاحب النامی کا محتاج معلوم ہوتا ہے فرماتے ہیں۔ فالحقیقۃ فعیلۃ من حق محقق بمعنی ثبت فعیلۃ ثابت وموصوفہما اللفظ والنا، للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ کما فی الذبیحۃ انتہی ۱۷ فتک برو تشکر۔

قولہ والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لا اتصال بينهما۔ مجاز اصل میں مفعل کے وزن پر مصدر مجہی بمعنی الفاعل ہے۔ جیسے مولیٰ بمعنی الوالی، اور المجاز یہ جازا مکان سے ماخوذ ہے یہ اس وقت بولتے ہیں جب شئی اپنے مکان سے آگے بڑھ جائے اور اپنے مکان کو عبور کر جائے۔ اب مجاز کے لغوی اور اصطلاحی معنی میں مناسبت ظاہر ہے کیونکہ لفظ جب غیر ما وضع له میں مستعمل ہوا تو بیشک وہ اپنے مکان اصلی سے آگے بڑھ گیا اور اس سے تجاوز کر گیا۔ سوال۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ مجاز مفعل کے وزن پر ہے اس لئے کہ مجاز تو فعال کے وزن پر ہے اور فعال مفعل کا غیر ہے۔ الجواب۔ مجاز مفعل کے وزن پر ہی ہے اس لئے کہ یہ اصل میں مجوز ہے، داؤ متحرک اور اس کا ماقبل حرف صبیح ساکن ہے تو داؤ کی حرکت نقل کر کے اس کے ماقبل کو دے دی کیونکہ حرف علت پر حرکت نقل ہوتی ہے اب داؤ ساکن اور اس کا ماقبل حرف مفتوح ہے تو اس قاعدہ کے مطابق کہ داؤ جب ساکن بسکون عارضی ہو اور اس کا ماقبل مفتوح بفتح عارضی ہو تو داؤ کو الف کے ساتھ بدل دیا جاتا ہے تو اس داؤ کو بھی الف سے بدل دیا تو مجاز ہو گیا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ مجاز کی تعریف فرماتے ہیں کہ مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہو اس علاقہ کے سبب سے جو معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان ہے جیسے لفظ "الاسد" جس دقت کہ اس سے "رجل شجاع" مراد ہو مجاز ہو گا۔ کیونکہ لفظ "الاسد" معنی غیر موضوع لہ "رجل شجاع" میں مستعمل ہوا ہے علاقہ "شجاعت" کے سبب جو کہ معنی موضوع لہ "تیران مفرس" اور معنی غیر موضوع لہ "رجل شجاع" کے درمیان ہے اور علاقہ کی قید سے "الفظ" سے استراذ کیا گیا ہے جیسے لفظ الارض کا استعمال السماء میں اس لئے کہ یہ لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں بغیر علاقہ کے ہوا ہے۔ لہذا یہ مجاز نہیں ہو گا اور اس قید سے ہزل سے بھی استراذ ہو گیا۔ اس لئے کہ ہزل سے اگرچہ معنی غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ میں کوئی علاقہ نہیں ہوتا اور اسی طرح اس قید سے آخر محل سے بھی استراذ ہو گیا کیونکہ یہ بھی معنی ثانی میں مستعمل ہوتا ہے اور کوئی علاقہ نہیں ہوتا ہے۔ پس مرتجل یہ حقیقت کے اقسام سے ہو گا اس لئے کہ یہ معنی ثانی میں وضع جدید کے ساتھ مستعمل ہو رہا ہے۔ باقی مرتجل کو "اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له" کی قسم وضع اول کے اعتبار سے قرار دیا گیا ہے۔ اور "المنقول فیہ" یہ ایک جہت سے حقیقت ہوتا ہے اور دوسری جہت سے مجاز جس طرح لفظ "الصلوۃ" یہ دعاء میں نعت کی جہت سے حقیقت اور ارکان مخصوصہ میں مجاز سے اور یہی لفظ الصلوۃ ارکان مخصوصہ میں شرع شریف کی جہت سے حقیقت اور دعاء میں مجاز ہے۔ اس مقام پر یہ امر نظر رہے کہ جس طرح حقیقت میں وضع کے اقسام کا بیان جاری ہوتا ہے اسی طرح مجاز میں بھی جاری ہو گا۔ اور جس طرح حقیقت کی تعریف میں قید حیثیت معتبر ہے اسی طرح مجاز کی تعریف

میں بھی حیثیت کا اعتبار ہو گا اور مجاز کی تعریف یوں ہو گی۔ والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له لا اتصال بينهما۔ یعنی مجاز ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہو اس حیثیت سے کہ وہ غیر موضوع لہ ہے اس علاقہ کے سبب سے جو معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان پایا جاتا ہے۔ باقی وضع کے اقسام کا مجاز میں ابراد کا بیان یہ ہے کہ جس طرح حقیقت چار قسم ہے اس طرح مجاز بھی چار قسم ہے۔ لغوی، شرعی، عرفی خاص، عرفی عام لیکن حقیقت میں لغوی ہونا یا شرعی ہونا اس طرح حقیقت کا عرفی خاص یا عرفی عام ہونا یہ وضع کے لحاظ سے ہے اگر وضع حقیقت واضح نہ ہے تو حقیقت لغوی اور اگر وضع صاحب شرع شریف ہے تو حقیقت شرعی اور اگر وضع حقیقت واضح عرف ہے خواہ عرف خاص ہو یا عام تو حقیقت عرفی خاص ہے یا حقیقت عرفی عام۔ اور مجاز بھی اس اصطلاح کا اعتبار ہو گا جس میں اس مجاز کا غیر ما وضع له میں استعمال واقع ہوا ہے کیونکہ مجاز میں نہ وضع ہوتی ہے اور نہ واضح پس اگر اصطلاح نعت ہو تو مجاز لغوی اور اگر اصطلاح شرعی ہو تو مجاز شرعی اسی طرح اگر اصطلاح عرف ہو تو مجاز عرفی خواہ عرف خاص ہو یا عرف عام جیسے لفظ "الصلوۃ" کو ارکان مخصوصہ اور دعاء کے لئے استعمال کیا جائے تو یہ ارکان مخصوصہ کے لئے شرع شریف کی جہت سے حقیقت شرعی ہے اور دعاء میں مجاز شرعی ہو گا۔ اسی طرح اگر لفظ اصطلاح نعت میں موضوع تھا ایک معنی کے لئے اور اس کے استعمال کیا کسی اور معنی میں تو وہ مجاز لغوی ہے الخ۔ سوال۔ مجاز کی تعریف جامع نہیں کیونکہ اس سے مجاز بالزیادۃ خارج ہو رہا ہے اس لئے کہ اس سے کوئی شئی مراد نہیں ہوتی جیسے "کاف" اللہ عزوجل کے ارشاد مبارک میں "لیس کمثلہ شئی" الجواب مجاز بالزیادۃ مجاز کی حد میں داخل ہے اس لئے کہ اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس سے غیر ما وضع لہ مراد ہے کیونکہ کاف کا موضوع لہ تو تشبیہ ہے نہ کہ تاکید اور زیادۃ۔ اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ مجاز میں صرف اتنا ہی کافی نہیں کہ یہ غیر ما وضع لہ میں مستعمل ہو بلکہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ میں اتصال اور علاقہ کا ہونا بھی ضروری ہے جو یہاں "یعنی مجاز بالزیادۃ میں" مفقود ہے۔

واعلم۔ قوم نے علاقہ کے انواع کا حصر بالاستقراء پیش میں کیا ہے (۱) اسم سبب کا مسبب پر اطلاق جیسے اسم حیثیت کا اطلاق النبات پر اس قول میں دعینا الغیت (چرا یا ہم نے غیت) یعنی گھاس جس کا مسبب بارش ہے (۲) یا اسم سبب کا اطلاق سبب پر جیسے النبات کے اسم کا اطلاق غیت پر اس قول میں امطرت السماء النبات (برسایا آسمان نے گھاس) یعنی برسایا آسمان نے بارش کو کیونکہ گھاس بارش کا مسبب ہے (۳) کل کے اسم کا اطلاق مجز پر جیسے الا صابغ کا اطلاق الانال پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "یجعلون اصابعهم فی اذانہم" اس میں اصابع سے مراد پورے ہیں کیونکہ

کافوں میں انگلیوں کے پورے کئے جاتے ہیں نہ انگلیاں (۶) یا جڑ کے اسم کا اطلاق کل پر جیسے العین کے اسم کا اطلاق الرزق
 پر یعنی آنکھ کا اطلاق جاسوس پر اس قول میں "جلس العین فی الطیبت" کیونکہ آنکھ اس کا ایک جز ہے (۵) ملزم
 کے اسم کا اطلاق لازم پر جیسے الشمس کا اطلاق الضوم پر اور النار کا اطلاق حرارت پر (۶) اسم لازم کا اطلاق ملزم پر جیسے الضوم
 کا اطلاق الشمس پر اور حرارت کا اطلاق نار پر (۷) المقید کے اسم کا اطلاق المطلق پر جیسے "المشفر الذی ہو مشفہ الابل"
 کا اطلاق المشفہ المطلقہ پر (۸) المطلق کے اسم کا اطلاق المقید پر جیسے الیوم کا اطلاق یوم النقیاتہ پر (۹) خاص کے اسم کا اطلاق
 عام پر جیسے الانسان کا اطلاق الحيوان پر (۱۰) اسم العام کا اطلاق الخاص پر جیسے الجیران کا اطلاق الانسان پر (۱۱) مضاف
 کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کی جگہ قائم کرنا جیسے "واسئل القسایتہ" ای اھلہا (۱۲) مضاف الیہ کا حذف اور
 مضاف کو اس کی جگہ قائم کرنا جیسے قبل و بعد (۱۳) المجادۃ جیسے المیزاب کا اطلاق الماد پر (۱۴) شئی کا نام رکھنا باعتبار
 ما یؤثر الیہ کے جیسے الفاضل کا اطلاق طالب علم پر (۱۵) شئی کا نام باعتبار ماکان کے جیسے تیمم کا اطلاق بالغ پر (۱۶) محل
 کے اسم کا اطلاق حال پر جیسے کوڑے کا اطلاق الماد پر (۱۷) حال کے اسم کا اطلاق محل پر جیسے نفی رحمۃ اللہ ای الجنۃ
 کیونکہ جنت رحمت کا محل ہے (۱۸) نفی کے اسم کا اطلاق شئی پر جیسے لسان کا اطلاق ذکر پر کیونکہ لسان یہ ذکر کا آلہ ہے
 (۱۹) بدلیں میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر جیسے دم کا اطلاق دیت پر (۲۰) شئی معرّف کا اطلاق واحد مکرر پر جیسے اللہ تبارک
 و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "وادخلوا الباب ائی ائی باب (۲۱) ضدین میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر
 جیسے بشارت کا اطلاق نذارت پر اللہ عزوجل کے اس ارشاد مبارک میں "فبشرهم بعد اب الیم" میں (۲۲) زیادۃ
 جیسے لیس مسئلہ شئی (۲۳) حذف مطلقاً جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک یمین اللہ لکم ان تصلوا ای ان لا
 تصلوا اور دوسری مثال اللہ عزوجل کا یہ ارشاد مبارک و علی الذین یطیقون فذیہ ای لا یطیقون (۲۴) کثرہ
 کا استعمال اثبات میں عموم کے لئے جیسے علمت نفس ای کل نفس - یہ جو پیش علاقہ مجاز مسل کے ہیں اور ایک
 علاقہ استعارہ کا ہے وہ علاقہ تشبیہ کا ہے جیسے متشابہین میں سے ایک کا اطلاق دوسرے پر مثل اطلاق مشتبہ کے مشبہ
 پر جیسے اسد کا اطلاق رجل شجاع پر اور اس کا نام استعارہ ہے اور فرق مذکور اہل بیان کے نزدیک ہے یعنی اہل بیان
 کے نزدیک استعارہ مجازی کی ایک قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز میں اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو وہ اس کا نام استعارہ رکھتے ہیں
 خواہ اس کی کوئی بھی قسم ہو (الکنایہ ہو یا التخیلیۃ ہو یا الترشیحیہ ہو یا التفسیریۃ) اور اگر اس مجاز میں تشبیہ کے سوا کوئی اور علاقہ ہو تو ان

علاقوں میں سے جن کا بھی ذکر ہوا ہے تو اس کو مجاز مسل کہتے ہیں لیکن در باب اصول کے نزدیک استعارہ اور مجاز باہم مرادف
 ہیں۔ بہر حال علاقہ کے کل انواع پچھل ہوئے۔ صاحب المہاج نے انواع علاقہ کا بارہ میں حصر کیا ہے۔ اور صاحب التزیین
 نے نو میں اور صاحب مختصر الاصول نے پانچ میں اور صاحب البدیع نے چار میں اور مصنف نے دو میں حصر کیا ہے اور وہ معنی
 اور صورت میں تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صورت سے مجاز مسل کے تمام علاقوں کی تعبیر فرمادی اور معنی سے استعارہ کے علاقہ
 تشبیہ کی تعبیر فرمادی پس صرف معنی اور صورت میں ہی کل پچیس علاقوں کا حصر بیان فرمادیا کہ اب کوئی تیسرا احتمال مستصحب ہی نہیں
 ہو سکتا کیونکہ د چیزوں کے درمیان جو اتصال ہے وہ خالی نہیں بالصورت ہو گا یا بالمعنی یہاں کوئی تیسری وجہ اور صورت نہیں ہو سکتی
 لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا بیان کردہ ہر تمام کی بالنبت (جو مذکور ہوئے ہیں) ضبط ہے۔

قوله معنی کما فی تسمیۃ الشجاع اسداً او البلید حماراً او ذاتکما فی تسمیۃ المطر سماء۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول معنی، یہ والاتصال سے تعبیر ہے یعنی مجاز میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان ضروری طور پر اتصال
 ہوتا ہے اور وہ اتصال باعتبار معنی کے ہو گا یا باعتبار ذات کے ہو گا۔ اور اتصال معنوی سے مراد یہ ہے کہ لفظ کا معنی حقیقی اور اس
 کا معنی مجازی ایک ایسی وصف خاص میں باہم ترکیب ہوں جو عرف میں مشہور ہو جیسے لفظ "اسد" رجل شجاع کا نام رکھ دیں وصف شجاع
 کی وجہ سے کیونکہ "اسد" کا حقیقی معنی حیوان مفترس ہے اور معنی مجازی "رجل شجاع" ہے اور یہ دونوں وصف خاص "شجاعت"
 میں باہم ترکیب ہیں اور وصف شجاعت حیوان مفترس کے ساتھ خاص بھی ہے اور عرف میں مشہور بھی ہے اور اسی طرح رجل بلید
 (کنندہ زمین) کو حمار کے نام سے موسوم کرنا وصف "عق" کی وجہ سے اور وصف حق حمار کے ساتھ خاص بھی ہے اور مشہور بھی۔

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "وذا" اس سے مراد صورت ہے اور اس کا عطف "معنی" پر ہے اور اتصال صوری سے مراد یہ ہے
 کہ معنی حقیقی کی صورت معنی مجازی کی صورت کے ساتھ کسی طرح کی مجادرت کی وجہ سے متصل ہو جیسے مکرکسما کے نام سے موسوم کرنا
 کیونکہ مکرکی صورت سماد یعنی سحاب کی صورت کے متصل ہے۔ اور یہ اس لئے کہ عرف میں اٹھادیہ السحاب کا نام ہے۔ یعنی عرف
 میں السماد "السحاب" اور ہر اس چیز کا نام ہے جو بلند اور سایہ فگن ہو اور مکرکسما سحاب سے ہو کر آتی ہے لہذا ان میں اتصال
 صوری پایا گیا "یعنی مجادرت" اور ان میں اتصال معنوی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں مجادرت کے علاوہ اور کسی وجہ سے بھی مناسبت
 نہیں پائی جاتی۔

قوله والاتصال سبباً من هذا القبیل: اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس امر کے بیان کرنے کا

ادارہ فرمایا کہ جس طرح ”المجاز بالاتصال المعنوی والصوری“ الفاظ لغویہ میں پایا جاتا ہے اسی طرح الفاظ شرعیہ میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن جب مسائل خلافیہ (یعنی الفاظ علق کا علق کے لئے استعارہ جیسا کہ عنقریب اس کا بیان ہوگا) کی بنیاد قسم ثانی پر تھی تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قسم اول (المجاز بالاتصال المعنوی) سے اعتراض کیا اور قسم ثانی (المجاز بالاتصال الصوری) کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا ”والاتصال سبباً من هذا القبیل“ یعنی اتصال باعتبار السببیت بایں طور کہ اول ثانی کے لئے سبب ہو یا اس کا سبب یا اول ثانی کی علت ہو یا اس کا معلول۔ یہ اتصال صوری کے قبیل سے ہے اس لئے کہ علت اور حکم اسی طرح سبب اور مسبب میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ اتصال صرف صورت ہے۔ ان میں اتصال معنوی نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں ”معنی“ کسی وجہ سے بھی مناسبت نہیں پائی جاتی تاکہ ”اتصال معنوی“ کے قبیل سے ہو جائے۔

سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”و سبباً“ کا نصب یا تو مفعولیت کی بنا پر ہے یا حالت کی بنا پر اور یا تیسری کی بنا پر۔ اور یہاں ان احتمالات مذکورہ میں سے کوئی ایک بھی مستقیم نہیں ہے ”سبباً“ کے نصب کا مفعولیت کی بنا پر مستقیم نہ ہونا اس لئے ہے کہ مفعول تو ماضی میں فعل اور فاعل کے وجود کا مقتضی ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے۔ کیونکہ الاتصال یہ سبب کا فاعل نہیں ہے، اور حالت کی بنا پر اس کے نصب کا مستقیم نہ ہونا اس لئے ہے کہ حال ماضی میں ذوالحال کے وجود کا مقتضی ہوتا ہے اور وہ فاعل ہوتا ہے یا مفعول اور یہاں یہ دونوں ہی موجود نہیں ہیں اور تیسری کی بنا پر اس کے نصب کا مستقیم نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مفرد سے تیز کی بنا پر نصب اس امر کا مقتضی ہوتا ہے کہ یہ مفرد امور اربعہ میں سے کسی ایک کے ساتھ تام ہو اول تو یہ ہے جیسے اس قول میں ”عندی راقود خلاً ای ثبت عندی راقود خلاً“ راقود مفرد تام بتوین ہے اور خلاً راقود سے تیز کی بنا پر منصوب ہے۔ ثانی لون تشبیہ سے جیسے اس قول میں ”عندی منوان سمناً“ اس میں منوان مفرد تام بتوین تشبیہ ہے اور سمناً یہ منوان سے تیز کی بنا پر منصوب ہے۔ ثالث لون الجمع ہے جیسے اس قول میں ”عندی عشرون درهماً“ اس میں درهماً یہ عشرون سے تیز کی بنا پر منصوب ہے جو کہ مفرد بتوین الجمع ہے۔ رابع الاضافہ جیسے اس قول میں ”عندی ملاً الاناء عسلاً“ اس قول میں عسلاً یہ ملاً سے تیز کی بنا پر منصوب ہے اور ملاً یہ مفرد تام بالاضافہ ہے کیونکہ یہ الاناء کی طرف مضاف ہے اور ”الاتصال“ ان امور اربعہ میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی تام نہیں ہے تاکہ سبباً کو اس سے تیز کی بنا پر منصوب قرار دیا جائے۔

الجواب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سبباً کا نصب اس مفرد سے تیز کی بنا پر ہے جو تام بالاضافہ ہے اور وہ اضافہ

اگرچہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں حقیقتہً مذکور نہیں ہے مگر تقدیراً موجود ہے۔ کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت حذف مضاف (اور وہ لفظ احد ہے) اور حذف مضاف الیہ (اور وہ تشبیہ کی ضمیر تھا ہے) مع حذف متعلق (اور وہ لفظ بالآخر ہے) پر محمول ہے پس ”الاتصال“ میں الف لام یہ مضاف الیہ کے بدل ہوگا کیونکہ اہل علم کے نزدیک یہ امر ثابت شدہ ہے کہ مفرد جب معرف باللام ہو تو کبھی یہ الف لام مضاف الیہ کا عوض ہو کرتا ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں مفرد معرف باللام ہے (یعنی الاتصال) پس اب تقدیر عبارت یوں ہوگی ”والاتصال احد هما بالآخر سبباً ای من حیث السببیت من هذا القبیل“ ای من قبیل الاتصال الذاتی“

سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”الاتصال من حیث السببیت“ کو نو عین کی طرف تقسیم فرمایا ہے ایک اتصال حکم بالعلیۃ اور ثانی اتصال المسبب بالسبب (بوجود اس کے کہ یہ خود اپنی اقسام میں شامل ہے) تو لازم آئے گا تقسیم الشیء الی نفسہ (اور وہ قسم ثانی ہے) اور تقسیم الشیء الی غیرہ (اور وہ قسم اول ہے) اور شیء کی تقسیم الی نفسہ والی غیرہ باطل ہے۔ الجواب۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جس سبب کی تقسیم فرما رہے ہیں وہ سبب لغوی ہے اور سبب لغوی وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے خواہ اس میں مؤثر ہو جیسے علت یا مؤثر نہ ہو جیسے سبب اور قسم میں جو سبب ہے اس سے سبب اصطلاحی مراد ہے اور سبب اصطلاحی وہ ہوتا ہے جو حکم تک پہنچائے اور اس میں مؤثر نہ ہو۔ پس یہ کلی کی تقسیم اپنی جزئیات کی طرف بتوین جو کہ مستقیم ہے۔

اس بیان مذکور سے یہ امر بھی ظاہر ہو رہا ہے کہ سبب اصطلاحی یہ علت کے مترادف ہوتا ہے اور سبب لغوی یہ علت کے مترادف ہوتا ہے اسی لئے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں دھو (ای الاتصال السببی) نوعان۔ اور الاتصال السببی دو قسم ہے ایک حکم (الاثرا لمرتب) کا علت کے ساتھ متصل ہونا جیسے ملک و حکم کا شراد (علت) کے ساتھ متصل ہونا اور یہ (الاتصال بالعلت) دونوں طرفوں (حکم و علت) سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے کیونکہ ان میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے منفک نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ علت حکم کے لئے ہی مشروع ہوئی ہے اور حکم علت سے ہی ثابت ہوتا ہے تو احتیاج دونوں طرف سے ثابت ہے حکم اپنے ثبوت میں علت کا محتاج ہے اور علت اپنی مشروعیت میں حکم کی محتاج ہے کیونکہ شرع شریف میں علت بذاتہا مقصودہ نہیں ہے وہ تو حکم کی وجہ سے مشروع ہوئی ہے ۱۲۔ تو ان دونوں (حکم و علت) میں اتصال مساوی ہوا پس استعارہ بھی عام ہوگا کہ جانیہ سے درست ہوگا۔ بایں طور کہ دونوں میں سے ایک کو ذکر کیا جائے اور اس سے مجازاً دوسرا مراد ہو

یعنی حکم کا ذکر کیا جائے اور اس سے مجازاً علت مراد ہو۔ اور اسی طرح علت کا ذکر ہو اور اس سے مجازاً حکم مراد ہو۔

قوله - ولہذا قلنا فیمین قال الخ حسب التصال الحکم بالعلتہ میں استعارہ جانہیں سے درست ہوتا ہے تو اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان کا ارادہ فرمایا اور اس سے پہلے تمہیداً یہ مسئلہ ذکر فرمایا ہے کہ جس شخص نے کہا: "ان اشتريت عبداً فهو حر" اگر میں عبد خریدوں پس وہ آزاد ہے پھر اُس نے نصف عبد خریدا پھر اُسے فروخت کر دیا اس کے بعد اُس نے دوسرا نصف عبد خریدا اب یہ دوسرا نصف عبد آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط تمامہ (یعنی شراب صحیح) پائی گئی ہے اگرچہ وہ متفرق طور پر پائی گئی ہے کیونکہ شراب میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے یعنی شراب میں یہ ضروری نہیں ہے کہ ایک وقت میں کل شے کا مالک ہو کوئی شخص ایک شے کو خواہ بالتفریق خریدے یا کل شے کو ایک بار ہی خریدے عرف میں وہ اس شے کا مشتری سمجھا جاتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اُس شخص نے نصف آخر خرید لیا تو اب شرط تمامہ پائی گئی اور اس وقت اس کی ملک میں صرف نصف آخر ہی ہے تو یہی نصف آخر آزاد ہوگا کیونکہ پہلا نصف تو اس کی ملک سے ہی خارج ہو چکا ہے (یہ مسئلہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ہے) اور اگر اُس شخص نے کہا "ان ملک عبداً فهو حر" اگر میں عبد کا مالک ہو گیا تو وہ آزاد ہے پھر اُس نے نصف عبد خریدا اور فروخت کر دیا اور اس کے بعد پھر اُس نے نصف آخر خرید لیا تو اب نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً ملک میں کل کا اجتماع شرط ہے۔ یعنی ملک میں یہ ضروری ہے کہ ایک وقت میں کل کا مالک ہو اور صورت مذکورہ میں نصف اول کا مالک ایک وقت میں ہے اور نصف آخر کا مالک دوسرے وقت میں ہوا ہے۔ لہذا ایک وقت میں اجتماع کل کا فقدان رہا جو کہ شرط تھا تو اس صورت میں نصف آخر آزاد نہیں ہوگا۔ اعلم۔ اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مسئلہ کی جو دو صورتیں ذکر فرمائی ہیں یہ اس بنا پر ہیں کہ قائل "عبداً" صیغہ النکرۃ کہے اور اگر "هذان العبدان" یعنی عبد معین کی طرف اشارہ کر کے یوں کہے "ان اشتريت هذا العبد فهو حر" یا "ان ملک هذا العبد فهو حر" تو اس میں ملک اور شراد اس امر میں دونوں مساوی ہیں کہ اب اس میں اجتماع شرط نہیں ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں نصف آخر آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ تفریق اور اجتماع وصف کے قبیل سے ہیں اور حاضر میں اوصاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے ہاں غائب میں اوصاف کا اعتبار ہوتا ہے (جیسا کہ اس اصل کو اپنے مقام پر برہان سے ثابت کیا گیا ہے) اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اصل کو الجامع الکبیر میں ذکر فرمایا ہے کہ الحاضر میں وصف لغو اور غائب میں معتبر ہوتی ہے) اور یہاں الحاضر سے مراد معین اور غائب سے مراد غیر معین ہے بہر حال

اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں اور جن دو کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے ان کے ساتھ ہی آنے والی تفریح کا تعلق ہے۔ اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تمہیداً مسئلہ سے فارغ ہونے کے بعد اپنے مقصود (کہ طرفین سے استعارہ درست ہے) کو اس پر مقرر کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فان عنی بلحد ہما الاخر الخ یعنی اگر اُس قائل نے ان دونوں میں سے ایک سے مجازاً دوسرا مراد لیا ہے بایں طور کہ وہ کہتا ہے کہ میں نے ان اشتريت سے ان ملک کا ارادہ کیا تھا حتیٰ کہ اس صورت میں وصف اجتماع کو شرط قرار دیا جائے گا اور نصف آخر آزاد نہیں ہوگا یا اس کا عکس ہو بایں طور کہ اُس نے کہا کہ میں نے اپنے قول ان ملک سے ان اشتريت کا ارادہ کیا تھا حتیٰ کہ اس صورت میں وصف اجتماع کو شرط قرار نہیں دیا جائے گا اور نصف آخر آزاد ہو جائیگا تو ان دونوں صورتوں میں اس کی نیت درست اور مؤثر ہوگی اور دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ طرفین سے استعارہ صحیح ہے۔ لیکن جس صورت میں اس کے لئے تخفیف ہے (اور یہ عرواۃ صورت ہے کہ اس میں شراد سے ملک کی نیت کرے۔ کیونکہ ملک میں وصف اجتماع شرط ہے تو اس صورت میں نصف آخر آزاد نہیں ہوگا کہ اس صورت میں قائل کے لئے منفعت ہوتی ہے) اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہاں استعارہ درست نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ذات کے لئے تخفیف کا ارادہ کیا ہے پس اس صورت میں یہ تنہم بالکذب ہوگا لہذا قضاۃ اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ ہاں دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی حتیٰ کہ جب یہ قائل کسی فقیہ اور مفتی سے اس بارے فتویٰ طلب کرے گا تو وہ اس کو اسی امر کے ساتھ فتویٰ دے گا جس کی اس نے نیت کی ہے کیونکہ یہاں طرفین سے استعارہ صحیح ہے اور جب یہ امر قاضی کی طرف سے جایا جائے گا تو قاضی اُس کلام کے مطابق حکم جاری کرے گا اور اُس کی نیت کی طرف التفات نہیں کرے گا۔ یعنی قاضی اس کے متعم بالکذب ہونے کی وجہ سے اُس کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص مفتی سے یہ کہے "الفلان علی مائتہ درہم وقد قضیتہ ہل برئت من دینہ" یعنی مجھ پر فلاں شخص کے تسویرام قرض تھے اور میں نے وہ درہم اُس کو ادا کر دیئے ہیں کیا میں اُس کے قرض سے بری ہوں۔ تو مفتی اس کے بری ہونے کا فتویٰ دے گا لیکن قاضی اس وقت تک اس کے بری ہونے کا حکم جاری نہیں کرے گا جب تک کہ وہ ایفاد پر دلیل قائم نہ کرے۔ سوال۔ اس فرق کی وجہ کیا ہے کہ مفتی تو اُس امر کے ساتھ فتویٰ دے گا جس کی اس قائل نے نیت کی ہے اور قاضی اس قائل کی نیت کی طرف التفات نہیں کرے گا بلکہ اس کی ظاہر کلام پر حکم صادر کرے گا۔ الجواب۔ والسوفیہ ان حق المفتی ان یظہر حکم ما ذکرہ لا سواہ کان واقعاً وغیر واقع والقاضی یطلب منه البیئۃ علی انہ قد قضی

حيث يتكره المذبحي فقوله اني قد قضيتك ليس بحجة على الغيور (التوشيح على التلويح) يعني اس میں ہر اور
 راز یہ ہے کہ مفتی کا حق یہ ہوتا ہے کہ جس امر کو قائل نے ذکر کیا ہے اس کا حکم ظاہر کر دے خواہ وہ داق کے مطابق ہے یا داق کے
 مطابق نہیں ہے اور قاضی اس قائل سے اس امر پر دلیل طلب کرے گا کہ کیا تو نے قرض ادا کر دیا ہے؟ جبکہ مدعی اس کا منکر
 ہے تو اس وقت قائل کا صرف یہ کہنا "انی قد قضيتك" کہ میں نے قرض ادا کر دیا ہے (غیر پر حجت نہیں ہوگا اب قاضی اس
 قائل کے بری ہونے کا حکم اس وقت تک جاری نہیں کرے گا جب تک کہ وہ بیعت پیش نہ کرے یا یوں کہے کہ مفتی کا قریضہ
 صرف مسئلہ بتانا ہے۔ اور بیان مسئلہ، موضع تمت میں جائز ہے اور قاضی حاکم ہوتا ہے اور حکم، موضع تمت میں (بلا بیعت) جائز نہیں
 سوال۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول فقہت الاستعارة لا صحیح نہیں ہے کیونکہ اتصال المحکم بالعلتہ "یہ" الاتصال
 السببی کی قسم ہے اور وہ "الاتصال الصوری" کے قبیل سے ہے اور "الاتصال الصوری" کے ساتھ الاستعارة
 کا تحقق ہوتا نہیں بلکہ استعارة "الاتصال المعنوی" کے ساتھ ہی متحقق ہوتا ہے۔ الجواب۔ ارباب اصول کے نزدیک
 استعارة، المجاز المطلق، کا مراد ہے خواہ اس میں علاقہ صورتیہ ہو یا معنوی اور علماء علم البیان کے نزدیک استعارة،
 المجاز المطلق، کی ایک قسم ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مجاز وہ ہے جس سے غیر ما وضع لہ ہو اور وہ دو قسم ہے۔ مرسل و مستعار۔ اس
 لئے کہ اگر معنی حقیقی و مجازی کے درمیان علاقہ معنویہ (تشبیہ) ہو تو وہ مستعار ہے اور اگر علاقہ صورتیہ ہو تو وہ مرسل ہے مگر عرف سابقا
 فائدہ۔ سوال۔ اس مقام پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح شراد سے ملک کی نیت کرنے میں تخفیف ہے اسی
 طرح ملک سے شراد کی نیت کرنے کی صورت میں بھی تخفیف ہے کیونکہ ملک، یہ شراد اور حبسہ اور وصیت اور ارث سے حاصل ہوتی
 ہے اور شراد تو ان میں سے ایک سبب معین کے ساتھ مخصوص ہے لہذا مناسب یہی ہے کہ اس صورت میں بھی قصداً اس قائل
 کی تصدیق نہ کی جائے۔

الجواب۔ اللہم یہ اعتراض مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر وارد نہیں ہوتا کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مقصود (یعنی اتصال المحکم
 بالعلتہ میں طرفین سے استعارة جائز ہے) کے بیان کرنے کے بعد تمہید مسئلہ پر تفریع ذکر کرتے ہوئے تعیناً فرمایا ہے "لکن فیما فیہ
 تخفیف علیہ لا یصدق فی القضاء ویصدق دیانتہ" یعنی اتصال المحکم بالعلتہ کے جمیع افراد اور جمیع صورتوں میں سے
 جس صورت میں قائل پر تخفیف ہو اس میں اس قائل کی قصداً تصدیق نہیں کی جائے گی ہاں دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی
 تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مذکورہ دونوں مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جس طرح شراد سے ملک

کی نیت کرنے کی صورت میں تخفیف ہے اسی طرح ملک سے شراد کی نیت کرنے کی صورت میں بھی اگر تخفیف ہو تو مصنف رحمہ اللہ
 تعالیٰ کے قول "لکن فیما فیہ الخ" کے تحت داخل ہوگی۔ جیسے وہ قائل کہے ان ملکیت عیناً افلحوا حر (اگر میں عبد کا مالک
 ہو جاؤں پس وہ آزاد ہے) پھر وہ اس کے بعد وصیت یا حبسہ یا ارث کے سبب عبد کا مالک ہو گیا تو اب یہ عبد آزاد ہو جائے گا۔
 لیکن وہ قائل کہتا ہے کہ میں نے ان ملکیت سے ان اشتریت کی نیت کی تھی تو اب اس صورت میں وہ عبد آزاد نہیں ہوگا لیکن
 چونکہ اس صورت میں اس پر تخفیف ہے اس لئے قصداً اس کی تصدیق نہیں ہوتی چاہیے۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "لکن
 فیما فیہ تخفیف علیہ الخ" کی تعلیم کی وجہ سے یہ صورت بھی اس کے تحت داخل ہوگی۔ اور جن حضرات نے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ
 کے قول "لکن فیما فیہ الخ" کو صرف شراد سے ملک کی نیت کرنے کی صورت کے ساتھ مخصوص کیا ہے انہوں نے متن میں مسئلہ
 مذکورہ کی صرف انہی دونوں صورتوں کو مد نظر رکھ کر تخصیص کا قول کیا ہے یعنی شراد سے ملک کی نیت کرنا اور ملک (جو کہ شراد سے حاصل
 ہو) سے شراد کی نیت کرنا۔ لہذا اب مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ پر اعتراض ہے اور نہ شارحین پر ہذا اما نسخہ لی فی ہذا المقام
 والله اعلم بحقیقۃ الحال۔

سوال۔ اگر علت اور معلول کے درمیان طرفین سے استعارة درست ہوتا تو ضروری طور پر احوال اور اباحت سے نکاح منعقد
 ہو جاتا کیونکہ نکاح یہ احوال اور اباحت کے لئے علت ہے۔ الجواب۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ نکاح، یہ صرف انتفاع کی حلت اور
 اباحت کے لئے موضوع ہے بلکہ نکاح تو ملک متعد اور انتفاع دونوں کے لئے علت ہے۔

سوال۔ اگر نکاح، بضع کے منافع کی ملک کی علت ہوتا تو اجارہ اور اعادہ سے نکاح منعقد ہو جاتا کیونکہ نکاح اور اجارہ و اعادہ
 میں اتصال معنوی ہے۔ الجواب۔ استعارة کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ملزم سے لازم کی طرف انتقال ہو اور اجارہ و اعادہ، یہ دونوں
 انتفاع بالبضع کی ملک کو مستلزم نہیں ہیں یعنی انتفاع بالبضع کی ملک ان دونوں کو لازم نہیں ہے۔

سوال۔ اس مقام پر یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ ان ملکیت اور ان اشتریت میں اتصال نہیں ہے کیونکہ ان ملکیت
 میں مطلق الملک ہے اور وہ اس ملک سے عام ہے جو شراد سے حاصل ہو پس یہ شراد کا معلول نہیں ہے اور نہ شراد اس کے لئے علت
 الجواب۔ شراد یہ ملک خاص کی علت ہے اور ملک خاص، یہ ملک عام کو مستلزم ہے پس یہاں استعارة صحیح ہے۔

وَالثَّانِي اتِّصَالُ الْفَرْعِ بِمَا هُوَ سَبَبٌ مُحْضٌ لَيْسَ بِعِلَّةٍ وَضَعَتْ لَهُ

كَاتِّصَالِ زَوَالٍ مِلْكٍ الْمُتَّعَةِ بِالْفَاطِ الْعَتَقِ تَبَعًا لَزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ وَأَنَّهُ
يُوجِبُ اسْتِعَارَةَ الْأَصْلِ لِلْفَرْعِ وَالسَّبَبِ لِلْحَكْمِ دُونَ عَكْسِهِ لِأَنَّ
اتِّصَالَ الْفَرْعِ فِي حَقِّ الْأَصْلِ فِي حَكْمِ الْعَدَمِ لَا يَسْتَفْتِيهِ
عَنِ الْفَرْعِ وَهُوَ ظَيْرُ الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عُطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ تَوَقَّفَ أَوَّلُ
الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ لِصِحَّتِهِ وَافْتِقَارِهِ إِلَيْهِ فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَتَأَمَّنْ فِي نَفْسِهِ لَا يَسْتَفْتِيهِ
عَنْهُ وَحُكْمُ الْمَجَازِ وَجُودُهُمَا أُرِيدَ بِهِ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا كَمَا هُوَ حُكْمُ الْحَقِيقَةِ وَ
لِهَذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ
بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِيمَا يَحِلُّهُ وَيَجَاوِرُهُ وَابْنُ الشَّائِبِ
ذَلِكَ وَقَالَ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرُورِيٌّ يُصَارُ إِلَيْهِ تَوْسِعَةً لِلْكَلَامِ وَهَذَا
بَاطِلٌ لِأَنَّ الْمَجَازَ مَوْجُودٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَاللَّهُ تَعَالَى يَتَعَالَى عَنِ الْعِجْزِ
وَالضَّرُورَاتِ.

ترجمہ۔ اور قسم ثانی فرع کا متصل ہونا اس سبب کے ساتھ کہ وہ سبب محض ہے جو ایسی علت نہیں ہے جو فرع کے لئے
موضوعہ ہو جیسے زوال ملک متعلق ہونا الفاظ عتق کے ساتھ زوال ملک رقبہ کے تابع ہونے کی حیثیت سے اور بے شک
اتصال سببی کی قسم اصل کے استعارہ کو فرع کے لئے اور سبب کے استعارہ کو حکم کے لئے ثابت کرتی ہے سوائے اس کے
عکس کے اس لئے کہ فرع کا اصل کے ساتھ اتصال اصل کے حق میں حکم عدم میں ہے اس لئے کہ اصل، فرع سے مستغنی ہے اور
وہ (اتصال) جملہ ناقصہ کے جملہ کامل کے ساتھ اتصال کی نظیر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ کامل پر عطف ہو (اسی لئے) اول الکلام
کا آخر الکلام پر توقف ہے آخر الکلام کی صحت کے لئے اور اس کے اول الکلام کی طرف محتاج ہونے کے پس اول الکلام تام فی

نفس ہے بوجہ مستغنی ہونے اس کے آخر الکلام سے اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ اس سے جس معنی کا ارادہ کیا گیا ہے اس کا ثبوت ہو خواہ
مجاز خاص ہو یا عام جیسا کہ وہ (ثبوت) حقیقت کا حکم ہے اور اسی لئے ہم نے لفظ الصاع کو جو حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما
کی روایت کردہ حدیث میں واقع ہے وہ حدیث شریف یہ ہے "لَا تَبِيعُوا الدَّرْهَمَ بِالْدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ
بِالصَّاعَيْنِ" عموماً مجملہ و مجاز درکہ (جو چیز اس سے پانی جائے) میں عام قرار دیا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے
اس (عموم مجاز) کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ وہ ضروری ہے اس کی طرف تو لوگوں پر کلام میں توسع
کے لئے رجوع کیا جاتا ہے۔ اور یہ (القول المنسوب الی الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ) باطل ہے اس لئے کہ مجاز کتاب اللہ تعالیٰ میں
موجود ہے اور اللہ تعالیٰ تو عجز اور ضرورات سے بلند و برتر ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والثانی اتصال الفرع بما هو سبب محض الخ مصنف رحمہ اللہ
تعالیٰ جب اتصال سببی کی قسم اول کے بیان سے فارغ ہوئے اب اس کی قسم ثانی کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اتصال سببی کی
دوسری قسم "وہ فرع (حکم) کا سبب محض کے ساتھ متصل ہونا کہ وہ سبب محض ایسی علت نہ ہو جو فرع کے لئے موضوعہ ہو۔ اور سبب
اس چیز کو کہتے ہیں جو مفوضی الی الحکم ہو اور اس کی طرف وجوب حکم مضاف ہونہ وجود حکم۔ اور سبب محض اس چیز کو کہتے ہیں جو مفوضی
الی الحکم ہو اور اس کی طرف وجوب حکم مضاف ہونہ وجود حکم اور نہ اس میں علیت کا شبہ ہو۔ اور اس کو سبب حقیقی کے نام سے موسوم
کرتے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے "سبب" کو محض، کی قید سے مقید کر کے ایک دھم کا ازالہ کیا ہے وہ دھم یہ ہوتا ہے کہ ممکن
ہے کہ یہاں سبب، سے مجازاً علت مراد ہو کہ سبب کو ذکر کر کے علت کا ارادہ کرنا شائع ہے جیسا کہ فقہاء کرام کے اس قول
میں "الشر سبب للملك" ای علت لہ، تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے سبب کو محض سے مقید کر کے اس دھم کا ازالہ کیا ہے
کہ یہاں سبب سے مراد علت نہیں ہے کیونکہ سبب محض، بذاتہ سبب کے لئے اصلاً موجب نہیں ہوتا۔ پھر مصنف رحمہ اللہ
تعالیٰ نے "سبب محض" کی تفسیر اپنے قول "لیس بعلة ووضعت لہ" سے فرما کر بھی ایک اشکال کا ازالہ فرمایا ہے۔ وہ اشکال
یہ ہے کہ ادب اب اصول کے نزدیک "سبب محض" وہ چیز ہے کہ اس کی طرف نہ تو حکم مضاف ہو اور نہ وہ علت مضاف ہو جو سبب
محض اور حکم کے درمیان متخلل نہ ہو۔ یعنی "سبب محض" میں دو امور کی نفی ضروری ہے۔ ایک "اضافۃ الحکم الی السبب"
کا انتقام ہو۔ دوسرے "اضافۃ العلة المتخللة بینہ و بین الحکم الی السبب" کا انتقام۔ حالانکہ یہاں صرف امر اول یعنی اضافۃ الحکم

الی السبب" کا استفادہ مراد ہے۔ یعنی یہاں "سبب محض" سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف حکم مضاف نہ ہو باقی یہاں یہ مراد نہیں کہ سبب محض کی طرف وہ علت بھی مضاف نہ ہو جو سبب محض اور حکم کے درمیان متخلل ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو نظیر پیش فرمائی ہے اُس میں "اضافت الحکم الی السبب" کا استفادہ تو ہے لیکن "اضافۃ علتہ المتخللۃ بینہما" دین الحکم الی السبب" کا استفادہ نہیں ہے۔ کیونکہ علت یعنی زوال ملک رقبۃ "یہ سبب محض یعنی انت حرہ" کی طرف مضاف ہے اور حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب محض، یعنی انت حرہ کی طرف مضاف نہیں ہے یا اس اشکال کی تقریر اس طرح کریں سبب محض، میں جس طرح یہ ضروری ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف نہ ہو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طرف وہ علت بھی مضاف نہ ہو جو اس سبب محض، اور حکم کے درمیان متخلل ہو حالانکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو نظیر بیان فرمائی ہے اس میں تو علت یعنی زوال ملک رقبۃ، سبب محض، یعنی "انت حرہ" کی طرف مضاف ہے اگرچہ حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب محض، یعنی "انت حرہ" کی طرف مضاف نہیں ہے۔ پس مثال مثل لاء کے مطابق نہیں ہے۔ اس اشکال کے ازالہ کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب "سبب محض" کی تفسیر اپنے قول "لیس بعلتہ وضعت لہ" سے فرمائی تو اس سے اس امر کو ظاہر کر دیا یہاں سبب محض "سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جو فرع یعنی حکم کے لئے موضوع ہو یعنی سبب محض، میں یہ ضروری ہے کہ اس کی طرف حکم مضاف نہ ہو اور یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ سبب محض، کی طرف وہ علت بھی مضاف نہ ہو جو اس سبب محض، اور حکم کے درمیان متخلل ہو۔ لہذا کوئی اشکال نہ رہا اور مثال مثل لاء کے مطابق ہوئی یا پھر اس اشکال کے ازالہ کی تقریر اس طرح کریں کہ سبب محض، کے دو معانی ہیں ایک عام اور دوسرا خاص۔ اس کا معنی عام یہ ہے کہ سبب محض، وہ چیز ہے جو مفعولی الی الحکم ہوا واسطہ مطلقاً خواہ وہ واسطہ اس سبب محض، سے مستفاد ہو یا نہ اور اس کا خاص معنی یہ ہے کہ سبب محض، وہ چیز ہے جو مفعولی الی الحکم ایسے واسطہ کے ساتھ ہو جو اس سبب محض، سے مستفاد نہ ہو۔ پس جب سبب محض، یہ "السبب المطلق" کے مقابلہ مذکور ہو تو اس سے خاص معنی مراد ہوتا ہے اور جب یہ علت کے مقابلہ میں مذکور ہو تو اس سے عام معنی مراد ہوتا ہے اور اس جگہ سبب محض، علت کے مقابلہ میں مذکور ہے لہذا اس جگہ سبب محض، سے اس کا عام معنی مراد ہوگا یعنی جو مفعولی الی الحکم ہوا واسطہ ہو مطلقاً خواہ وہ واسطہ اس سبب محض، سے مستفاد ہو یا نہ ہو۔ قلاً ایہ ادولہ اشکال۔

قوله کا اتصال زوال ملک المتعہ الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرع کے اتصال بالسبب المحض کی مثال بیان فرماتے ہیں کہ زوال ملک متعہ کا الفاظ عتق کے ساتھ متصل ہونا اس حیثیت سے کہ زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبۃ

کے تابع ہے کیونکہ جب کسی شخص نے اپنی لونڈی کو "انت حرۃ" یا اعتقتک۔ یا حررتک کہا تو ان الفاظ کے ساتھ ملک متعہ نائل ہوگئی حتیٰ کہ اس شخص کے لئے اس کے ساتھ بغیر نکاح کے وطی حلال نہیں ہوگی۔ تو ان الفاظ عتق کے ساتھ ملک متعہ کا زوال اس حیثیت سے ہوا کہ یہ زوال ملک رقبۃ کے تابع ہے کیونکہ اولاً الفاظ عتق "انت حرۃ، حررتک، اعتقتک" کے ساتھ زوال ملک رقبۃ ہوا پھر زوال ملک رقبۃ کے واسطہ سے زوال ملک متعہ ہوا پس زوال ملک متعہ کی علت زوال ملک رقبۃ ہے اور الفاظ عتق، زوال ملک متعہ کے لئے سبب محض ہیں کیونکہ الفاظ عتق، زوال ملک متعہ کی طرف مفعولی میں اور یہ شرع تریف میں زوال ملک متعہ کے لئے موضوع نہیں ہیں بلکہ یہ (الفاظ عتق) زوال ملک رقبۃ کے لئے موضوع ہیں۔ اسی طرح ثبوت ملک متعہ کا ان الفاظ کے ساتھ متصل ہونا جو موجبہ الملک ہیں جیسے شرائط اس حیثیت سے کہ ثبوت ملک متعہ، یہ تابع ہے ثبوت ملک رقبۃ کے جس طرح کوئی شخص کے "اشتریت ہذا الامتۃ" تو اس سے اولاً ثبوت ملک رقبۃ ہوا پھر اس کے واسطہ سے ثبوت ملک متعہ ہوا تو ثبوت ملک متعہ کی علت ثبوت ملک رقبۃ ہے اور لفظ شرائط ثبوت ملک متعہ کے لئے سبب محض ہے کیونکہ لفظ شرائط ثبوت ملک متعہ کے لئے مفعولی ہے مگر اس کے لئے موضوع نہیں ہے بلکہ یہ لفظ شرائط، ثبوت ملک رقبۃ کے لئے موضوع ہے جیسے کوئی شخص کے اشتریت ہذا العبد۔ تو اب ثبوت ملک رقبۃ تو ہے لیکن ثبوت ملک متعہ نہیں ہے۔

قوله - وانه یوجب الاستعارۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اتصال سببی کی یہ قسم صرف ایک جانب سے استعارہ کو ثابت کرتی ہے اور وہ اصل کا فرع کے لئے استعارہ ہے اور سبب کا حکم کے لئے استعارہ ہے۔ یعنی اصل بول کر فرع اور سبب بول کر حکم مراد ہو۔ اور اس کا عکس نہیں ہو سکتا یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے اور حکم کا استعارہ سبب کے لئے نہیں ہو سکتا۔ پس یہ تو صحیح ہے کہ ایک شخص اپنی زوجہ کو انت حرۃ کہے اور اس سے انت طالق کا ارادہ کرے اور اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس شخص کا قول "انت حرۃ" یہ اصل اور سبب ہے اور طلاق، یہ فرع اور حکم ہے۔ اور یہ امر جائز ہے کہ سبب کا ذکر ہو اور اس سے سبب کا ارادہ کیا جائے اس لئے کہ سبب اپنے ثبوت کے لحاظ سے سبب کی طرف محتاج ہوتا ہے اور محتاج الیہ کا ذکر کر کے محتاج کا ارادہ کرنا جائز ہے اور اتصال سببی کی یہ قسم اس کے عکس کو جائز قرار نہیں دیتی یعنی فرع کا استعارہ اصل کے لئے اور حکم کا استعارہ سبب کے لئے جائز نہیں ہے پس یہ درست نہیں ہوگا کہ ایک شخص اپنی لونڈی کو انت طالق کہے اور اس سے انت حرۃ کا ارادہ کرے تو اس صورت میں لونڈی آزاد نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں طلاق سبب ہے اور انت حرۃ سبب محض تو سبب کا ذکر کر کے سبب کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ فرع کا اتصال اصل کے ساتھ اس صورت میں

جبکہ فرع سے اصل کا ارادہ کیا جائے اصل کے حق میں حکم عدم میں ہے کیونکہ اصل، فرع سے یعنی سبب، مسبب سے مستغنی ہے تو اصل، یہ فرع کا لازم اور تابع (اور محتاج) نہ ہوا اور جب اصل کے لئے فرع محتاج الیہ نہ ہوا تو پھر فرع کا استعارہ اصل کے لئے بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ استعارہ کی بنیاد اس امر پر ہے کہ ملزم سے لازم کی طرف انتقال ہو اور وہ یہاں مفقود ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جن صورتوں میں سبب ذکر کر کے مسبب کا ارادہ کیا جائے جیسے کوئی شخص اپنی زوجہ کو "انت حرۃ" کہے اور اس سے "انت طالق" کا ارادہ کرے یا کوئی عورت "بعثت نفسی متک" کہے اور اس سے نکاح کا ارادہ کرے تو ان صورتوں میں استعارہ درست ہے۔ پہلی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری صورت میں نکاح ہو جائے گا کیونکہ ان صورتوں میں اتصال موجود ہے اس لئے کہ مسبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے اور ان صورتوں کے برعکس وہ صورتیں جن میں مسبب کا استعارہ سبب کے لئے ہو جیسے کوئی شخص اپنی لونڈی کو انت طالق کہے اور اس سے "انت حرۃ" کا ارادہ کرے یا نکحت، کہے اور اس سے بعثت کا ارادہ کرے تو ان صورتوں میں اتصال مسبب بالمسبب معدوم ہونے کی وجہ سے استعارہ درست نہیں ہے کیونکہ مسبب تو اپنے ثبوت کے اعتبار سے سبب کی طرف محتاج ہے اور سبب اپنی مشروریعت کے اعتبار سے مسبب سے مستغنی ہے کیونکہ تحریر اور عتیق صرف ذوال ملک رقبہ کے لئے مشروع ہیں اور ذوال ملک متعہ تو ان کے ساتھ بعض اوقات محض اتفاقی طور پر حاصل ہوتا ہے جیسے کوئی شخص اپنی لونڈی کو آزاد کرے تو اولاً ذوال ملک رقبہ ہوا پھر اس کے واسطے سے ذوال ملک متعہ ہوا اور بعض اوقات میں ان کے ساتھ ذوال ملک متعہ حاصل نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے عہد کو آزاد کرے اب ذوال ملک رقبہ تو ہے لیکن ذوال ملک متعہ نہیں ہے اور اسی طرح بیع فقط ملک کے لئے ہی مشروع ہے اور دہلی کا حلال ہونا اس کے ساتھ بعض اوقات میں اتفاقی طور پر حاصل ہو جاتا ہے جس وقت کہ بیع امۃ ہو اور اگر بیع عہد ہوا امۃ جو سیتہ یا اخت من الرضا عہد یا سیمتہ تو اب ملک تو حاصل ہے لیکن حلّ دہلی حاصل نہیں ہے تو جب ان صورتوں میں اتصال معدوم ہے تو پھر مسبب کو ذکر کر کے اس سے سبب کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا مگر وہ صورت جس میں مسبب، سبب کے ساتھ محض ہو جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد اختیاراً۔ "انی اراخی اعصر خمراً" (میں نے ایسا خواب دیکھا ہے کہ میں شراب پوڑتا ہوں) حالانکہ شراب تو پوڑی نہیں جاتی بلکہ انگور چوڑا جاتا ہے پس یہاں ذکر عصب (خمر) کا ہے اور اس سے ارادہ سبب (عنب) کا ہے کیونکہ خمر، انگور کے ساتھ مختص ہے اس اعتبار سے کہ خمر عنب کا پانی ہے اور عنب اپنے پانی کے بغیر پایا نہیں جاتا تو عنب کا خمر کے ساتھ اتصال ہوا اور عنب، خمر کی طرف محتاج ہوگا لہذا جانبین سے افتقار پایا گیا۔ یہ بیان ملکہ تو ہمارے (احناف) کے نزدیک تھا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

کہ جس طرح عتاق کا استعارہ طلاق کے لئے درست ہے اسی طرح طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے بھی درست ہے کیونکہ عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے کہ یہ دونوں ایک معنی شرعی (اسقاط) میں شریک ہیں، کیونکہ عتاق میں اسقاط ملک رقبہ ہے اور طلاق میں اسقاط ملک متعہ ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ عتاق اور طلاق دونوں سرایت پر مبنی ہیں پس جس طرح وہ شخص جو اپنی زوجہ کے نصف کو طلاق دے باقی طور کہہ کہے "نصفک طالق" یا اپنی زوجہ کو نصف طلاق دے تو یہ طلاق کل میں سرایت کرے گی ایسے ہی عتیق بھی کل کی طرف سرایت کرتا ہے حتیٰ کہ جس شخص نے اپنے عہد کے نصف کو آزاد کیا تو یہاں عتیق کل عہد میں سرایت کرے گا لہذا عتاق اور طلاق میں اتصال معنوی پایا گیا تو اب جانبین سے استعارہ درست و صحیح ہوگا۔

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة توقف اؤل الكلام على اخره لصحة واقفاده اليه فاما الاؤل فتام في نفسه لا مستغناؤه عنه۔

ترجمہ: اور وہ (اتصال) جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کے ساتھ اتصال کی نظر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ کاملہ پر عطف ہو (اسی لئے) اؤل الکلام کا آخر الکلام پر توقف ہے۔ واسطے صحیح ہونے آخر الکلام کے اور اس کے اول الکلام کی طرف محتاج ہونے کے۔ پس اؤل الکلام تام فی نفسه ہے بلکہ مستغنی ہونے اس کے آخر الکلام سے۔

ہم "احناف" ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ جس طرح عتاق و طلاق میں اتصال معنوی نہیں ہے (لانہ فی الشرعیات بالسببیت وقد مران العکس غیر جائز) اسی طرح ان میں اتصال معنوی بھی نہیں ہے۔ کیونکہ طلاق کی وضع رفع قید کے لئے ہوئی ہے اور عتاق کی وضع اثبات قید کے لئے ہوئی ہے لہذا ان دونوں کا کسی وصف خاص مشہور میں اشتراک ہی نہیں جیسا کہ اسد اور جل شجاع کا وصف خاص مشہور (الشجاعت) میں اشتراک ہے۔

سوال۔ اس مقام پر اصل قاعدہ (یعنی سبب کا استعارہ حکم کے لئے درست ہوتا ہے) پر ایک مشہور اعتراض وارد کیا جاتا ہے جس کی مختصر تقریر یہ ہے، یہاں (یعنی جس جگہ سبب کا استعارہ حکم کے لئے ہو) بھی اتصال نہیں ہے کیونکہ عتاق تو صرف اُس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمین کے لحاظ سے ہو۔ اور جو ملک متعہ نکاح کے اعتبار سے ہو اُس کے ازالہ کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح بیع ہے کہ وہ بھی اُس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے اعتبار سے ہے اُس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں جو نکاح میں ہے۔

الجواب۔ اس مجاز میں اس کافی الجملہ سبب ہونا کافی ہے۔ کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا کافی نہیں۔

قوله وهو نظير الجملة الناقصة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اتصال بین السبب والمسبب جو
 صرف ایک جانب سے ثابت (جائز) ہوتا ہے وہ جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کے ساتھ اتصال کی نظیر ہے جس وقت کہ جملہ ناقصہ کا جملہ
 کاملہ پر عطف کیا جائے جیسے کوئی شخص یوں کہ ہند طاق وزینب (جملہ اولیٰ ہند طاق) جملہ کاملہ ہے کیونکہ اس کی دونوں طرفیں
 (مبتدا و خبر) موجود ہیں اور جملہ ثانیہ (وزینب) جملہ ناقصہ ہے کیونکہ یہ خبر کا محتاج ہے۔ اس لئے کہ اگر اس کو علیحدہ ذکر کیا جاتا تو یہ کچھ بھی
 فائدہ نہ دیتا لیکن اب چونکہ اس کا واؤ عطف کے واسطے سے جملہ اولیٰ کاملہ کیساتھ تعلق ہے تو اس جملہ ناقصہ نے بھی واؤ عطف کے واسطے سے جملہ
 اولیٰ کاملہ کی طرح حکم کا فائدہ دیا یعنی ہند اور زینب دونوں پر طلاق واقع ہوگی پس اسی لئے اول الکلام (جملہ کاملہ) کا آخر الکلام (جملہ ناقصہ)
 پر توقف ہے اور یہ توقف اس لئے نہیں کہ جملہ اولیٰ غیر تام ہے بلکہ یہ توقف تو جملہ ناقصہ کی صحت کیلئے ہے اور جملہ ناقصہ کے جملہ کاملہ کی طرف خبر میں محتاج ہونے کی وجہ
 سے۔ پس آخر الکلام (وزینب) خبر میں شریک ہو کر حکم کا فائدہ دے گا کیونکہ اگر اول الکلام کا توقف آخر الکلام پر نہ ہوتا اور اس امر کا اتفاق
 نہ کیا جاتا کہ اول الکلام کے بعد تکلم کیا جاتا ہے حتیٰ کہ اس شخص کا یہ قول ہند طاق اُس کے قول وزینب سے منفصل اور علیحدہ کلام
 ہو جاتا تو اب آخر الکلام غیر مفید اور غیر صحیح ہو کر رہ جاتا۔ تو آخر الکلام کے مفید اور اس کی صحت کے لئے اول الکلام کا آخر الکلام
 پر توقف ہوگا اور اس امر کا انتظار کیا جائے گا کہ تکلم اول الکلام کے بعد کیا کتا ہے آیا وہ اول الکلام کو متعیر کرتا ہے یا اس کو ٹوٹ
 کرتا ہے یا عطف کے ساتھ کسی اور خبر کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ اول الکلام (ہند طاق) کے بعد وطاق وطاق کتا تو ہند اگر
 مدخول بہا ہوتی تو تین طلاقیں واقع ہوتیں اب یہ امر واضح ہو گیا کہ اول الکلام کا آخر الکلام پر توقف آخر الکلام کی صحت اور اس
 کے مفید ہونے کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ اول الکلام فی نفسہ غیر تام ہے تو جب اول الکلام کا توقف آخر الکلام پر آخر الکلام
 کی صحت کی وجہ سے ہے نہ اس لئے کہ اول الکلام فی نفسہ غیر تام ہے تو یہ توقف، اول الکلام کے حق میں معدوم ہے اور مصنف
 رحمہ اللہ تعالیٰ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فاما الاول فتام فی نفسہ لاستغنائہ عنہ“ یعنی اول
 الکلام فی نفسہ تام ہے کیونکہ یہ آخر الکلام سے مستغنی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ شخص اپنی زوجہ غیر مدخول بہا کو اول الکلام
 (ہند طاق) کے بعد یہ کتا ”وطاق وطاق“ تو ثانیہ و ثالثہ واقع نہ ہوتیں کیونکہ جملہ اولیٰ (ہند طاق) کا جب فی نفسہ ای لاہل
 نفسہا توقف نہیں ہے تو اس کا موجب آخر الکلام کے ساتھ تکلم سے پہلے ثابت ہوگا اور ہند پہلی طاق کے ساتھ بانٹہ ہو جائے
 گی اور بعد دالی طلاقیں لغو ہوں گی پس اول الکلام کے حق میں توقف معدوم ہے۔ اور آخر الکلام کے حق میں توقف ثابت ہے
 کیونکہ یہ فی حد ذاته اول الکلام پر موقوف ہے۔ پس ایک جانب سے توقف ہوا مثل اتصال بین السبب والمسبب کے جو صرف

ایک جانب سے جائز ہوتا ہے۔ تو ان دونوں میں سے ہر ایک، دوسرے کی نظیر ہو گیا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ افتقار دوم ہے ایک
 شئی کا افتقار فی نفسہ ای لاہل نفسہ۔ اور دوسرا شئی کا افتقار غیر کی نسبت سے یعنی غیر کے حکم کے افادہ کے لئے پہلا معتبر ہوتا ہے
 اور دوسرا بمنزلہ عدم کے ہوتا ہے اور جملہ کاملہ میں ثانی ہے اول نہیں اور جملہ ناقصہ میں اول ہے ثانی نہیں اور ایسے ہی سبب میں
 اول ہے ثانی نہیں اور سبب میں ثانی ہے اول نہیں لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی نظیر ہو گیا۔

قوله حکم المجاز الخ جب ادب اب اصول کے نزدیک حقیقت کا حکم (حقیقت کا حکم یہ کہ لفظ جس معنی کے لئے موضوع ہے
 اُس کا ہر خواہ وہ خاص ہو یا عام) متفق علیہ تھا اور مجاز کے حکم میں بعض اصحاب شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف تھا تو مصنف
 رحمہ اللہ تعالیٰ نے مجاز کے حکم کو صراحتہ بیان فرمایا اور اس کے ضمن میں حقیقت کے حکم کو اشارہ بیان فرمادیا جیسا کہ عام اور خاص
 کے حکم کے بیان میں عام کے حکم کو صراحتہ بیان فرمایا اور اس کے ضمن میں خاص کے حکم کو اشارہ بیان فرمایا اختصاص کا ارادہ کرتے
 ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مجاز کا حکم یہ ہے کہ اس سے جس معنی کا ارادہ کیا گیا ہے اُس کا ثبوت ہو خواہ مجاز عام ہو
 یا خاص بایں طور کہ وہ لفظ جو غیر ماضیہ میں کسی علاقہ کے سبب استعمال کیا گیا ہے وہ خاص ہو جیسے الاسد یا وہ عام ہو جیسے
 الصار۔ یعنی اگر لفظ عام ہو تو مجاز عام ہوگا اور اگر لفظ خاص ہو تو مجاز خاص ہوگا۔ اور یہاں یہ امر مد نظر رہے کہ مجاز کے عام ہونے
 سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ایک ہی لفظ میں اپنے علاقوں کے تمام انواع کو بیک وقت شامل ہو یا بایں طور کہ ایک لفظ ذکر کیا جائے
 اور اس سے اس کا حال اور محل اور مکان علیہ اور مایذول الیہ اور اس کا لازم و ملزوم و نحو ذلك سب کے سب
 مراد ہوں۔ بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے علاقوں کے انواع میں سے ایک نوع کے جمع افراد کو شامل ہو جیسا کہ
 لفظ الصاع بول کہ اس سے جمع مایحکہ و یجاوردہ (یعنی وہ تمام اشیاء جو اس میں داخل ہو سکتی ہیں اور اس سے فہم ہو سکتی ہیں)
 کو مراد لیا جائے خواہ وہ مطوم ہو یا غیر مطوم جیسا کہ وہ (ثبوت) حقیقت کا حکم ہے بایں طور کہ وہ لفظ جو ماضیہ میں استعمال ہوا ہے
 اس سے وہ تمام اشیاء مراد لی جاتی ہیں جن کو وہ شامل ہو خواہ وہ لفظ عام ہو یا خاص۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اسی
 لئے (کہ حقیقت کی طرح مجاز میں عموم جاری ہوتا ہے) ہم (احناف) نے لفظ الصاع کو جو اُس حدیث شریف میں واقع ہے جس کو حضرت
 ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت فرمایا ہے وہ حدیث شریف یہ ہے ”لا تبیعوا الدہم
 بالادہم ولا الصاع بالصاعین“ جمع مایحکہ فیہ و یجاوردہ میں عام قرار دیا ہے کیونکہ یہاں بالاجماع لفظ الصاع
 کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو کلمہ ہی سے بنایا جاتا ہے اس کے ایک کی بیع دو کے بدلے بلا خلاف جائز ہے۔ پس معلوم

ہوا کہ یہاں لفظ الصّاع کا مجازی معنی مراد ہے اور وہ کل مائیکل فیہ ہے یعنی یہاں ظرف لول کہ منظور ہے تو ہمارے نزدیک حدیث شریف کا معنی یہ ہے ”لا تبیعوا ما یسع الصّاع یما یسع الصّاعان“ خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام مثل حص اور لڑکے کے اور اس نے اپنے عموم کے باعث اس امر پر دلالت کی کہ جس طرح پورا مطعم میں جاری ہوتا ہے اسی طرح یہ غیر مطعم جیسے حص اور لڑکے میں بھی جاری ہوتا ہے۔

قولہ و ابی الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ ذالک الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عموم مجاز کا انکار کیا ہے اور وہ ”مائیکل فی الصّاع“ سے صرف مطعم مراد لیتے ہیں اور حدیث شریف کا ترجمہ لول فرماتے ہیں۔ ”لا تبیعوا الطعام المحال فی الصّاع بالطعام المحال فی الصّاعین“ اور اس پر دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں لا عموم للمجاز لانہ ضروری الخ کہ مجاز کے لئے عموم نہیں ہے کیونکہ وہ ضروری ہے اس لئے کہ کلام میں اصل یہ ہے کہ یہ غیر ماضع لہ میں مستعمل نہ ہو کیونکہ یہ ابہام اور اختلاف کا سبب ہے مگر جب کلام کا ماضع لہ میں استعمال دشوار ہو تو لوگوں پر کلام میں توسع کے لئے مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے پس مجاز ضروری ہوا اور ضروری بقدر ضرورت ثابت ہوتا ہے اور ضرورت چونکہ اثبات خصوص (یعنی الطعام) سے رفع ہو جاتی ہے تو پھر اس سے عموم مراد لینے کی کیا حاجت و ضرورت ہے۔

قولہ و ہذا باطل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ (یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول کہ مجاز ضروری ہے) باطل ہے۔ کیونکہ مجاز کتاب اللہ القرآن المجید جو کہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ مراتب میں ہے میں موجود ہے۔ جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد حضرت نوح علیہ السلام کے قصہ میں ”اقامنا طعاماً لّما حملتکم فی البحار“ اور طغیان ماد میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے اور حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کے قصہ میں ”فوجد اخا یسجد اذا یرید ان ینقص“ اور ارادہ دیوار میں مجاز ہے۔ حقیقت نہیں ہے اور اگر مجاز کو ضروری قرار دیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں مجاز کو مجرّ اور ضروری استعمال فرمایا ہے یا اس معنی کہ مقصود ادا کرنے میں کوئی حقیقی لفظ نہیں ملا حالانکہ اللہ تبارک و تعالیٰ عجز اور ضرورت سے منزہ ہے۔ اس مقام پر یہ سوال نہ کیا جائے کہ ”مقتضی النص“ کتاب اللہ میں بکثرت واقع ہے کما فی قولہ تعالیٰ ”فتحریر رقبتہ“ اسی رقبتہ مملو کہ ”باجود یکرہ ہمارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے۔ اس لئے کہ ”مقتضی النص“ استدلال کے اقسام سے ہے لہذا یہاں ضرورت مستدل کی طرف راجع ہوگی نہ کہ متکلم کی طرف۔ اور مجاز تو لفظ کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف راجع ہوتی اور متکلم تو اللہ تبارک و تعالیٰ ہے جو ضرورت سے منزہ ہے۔ اور اس مقام پر صاحب النہج فرماتے ہیں:

ہذا علی تقدیر ان یراد بالضرورة ضرورة المتکلم فلا غبار علیہ و اما اذا یراد بالضرورة بالنظر الی المخاطب و قرر الکلام حکذا ان المجاز انما یعتبر بالمخاطب ضرورة عدم صحة الحقیقة و ہذا الضرورة تدفع بحملہ علی معنی و العموم امر زائد فلا یصار الیہ فی لا یتستقیم جواب المتن فالجواب ان العموم معنی حقیقی لانہ ثابت بدلیلہ فان اللفظ لا یدل علی العموم الا بکونه محلی باللام مثلاً و ہذا موضوع بعموم مدلولہ فہو بہذا الاعتبار حقیقة وان کان باعتبار انہ اذین بہ غیر ما وضع لہ مجازاً۔ انتہی۔ یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ رد اس صورت پر ہے کہ جب ضرورت سے مراد متکلم کی ضرورت ہو اور اگر ضرورت سماع اور مخاطب کی نظر سے ہو اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے استدلال کی اس طرح تقریر کی جائے کہ مخاطب کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرے اور اگر کلام کا حقیقی معنی درست نہ ہو تو پھر ضرورت مجاز کی طرف رجوع کرے گا اور یہ ضرورت چونکہ کلام کو ایک معنی پر محمول کرنے سے رفع ہو جاتی ہے لہذا عموم جو کہ ایک امر زائد ہے اس کی طرف رجوع کرنے کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی تو یہ امر ظاہر ہے کہ اس تقریر کی بناء پر وہ جواب جو متن میں مذکور ہے مستقیم نہیں ہے۔ پس اس کا جواب یہ ہے کہ عموم معنی حقیقی ہے کیونکہ یہ اپنی دلیل سے ثابت ہے اس لئے کہ لفظ محلی باللام ہونے کے بغیر مثلاً عموم پر دلالت ہی نہیں کرتا ہے۔ تو لفظ محلی باللام اپنے مدلول کے عموم کے ساتھ موضوع ہوا ہے پس وہ اس اعتبار کے ساتھ حقیقت ہے اگرچہ وہ اس اعتبار سے کہ اس سے غیر ماضع لہ مراد سے مجاز ہے۔ فتأمل

فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”الصّاع“ یہ جعل کا مفعول اول ہے اور معاملاً، مفعول ثانی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”لا تبیعوا الخ“ یہ حدیث شریف کا بیان ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”و یجادوہ“ یہ مایحکہ کا بیان ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ”مایحکہ“ کی تفسیر ”و یجادوہ“ سے فرما کر اس امر پر تنبیہ فرمادی کہ یہاں (یعنی حدیث شریف میں) حلول سے مراد وہ حلول نہیں ہے جو حکماء کے درمیان متعارف ہے یعنی الاختصاص القاعت کہ ایک شے کا دوسری شے کے ساتھ مختص ہونا اس حیثیت سے کہ اول نعت (ای مشابہا بالنعت) ہو اور ثانی منعت (ای مشابہا بالمنعت) اول کو حال اور ثانی کو محل کہتے ہیں جیسے عرض کا حلول جوہر میں اور صورت کا مادہ میں۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس امر کی طرف اشارہ فرمایا کہ ہم نے حال اور محل کا یہ معنی مراد نہیں لیا ہے بلکہ حلول سے اس کا عام معنی مراد ہے اور وہ ایک شے کا دوسری شے میں حصول ہے خواہ عرض کا حصول جوہر میں یا صورت کا حصول مادہ میں یا جسم کا مکان میں یا اس کا غیر جیسے رحمت کا حصول

جنت میں ہو۔ یا بالفاظ دیگر یوں بیان کیجئے کہ حلول دو قسم ہے۔ سربانی اور طریانی، اور حلول سربانی اُس حلول کو کہتے ہیں کہ حال محل کے ہر جز میں ہو جیسے مائع اورہ کا حلول آلود میں اور روح کا حلول جسم میں اور مٹھاس کا حلول شمد میں اور حلول طریانی اُس حلول کو کہتے ہیں کہ حال محل کے کسی جز میں نہ ہو یعنی حلول طریانی میں شئی کا مجموعہ محل ہوتا ہے شئی کا ہر جز نہیں شئی کا کوئی جز جیسے پانی کا حلول گوزے میں (بجائزہ الحکمہ) پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ”ما یحکمہ“ کی تفسیر ”دیجا دورہ“ سے کر کے اشارہ کیا کہ یہاں حلول سے مراد حلول طریانی ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”واللہ تعالیٰ یتعالی عن العجز والضرورات“ اس میں اسم جلالت ”واللہ“ جل جلالہ کا اعادہ تکرار اور تلمذ کے لئے ہے اور ”تعالی“ یہ جملہ مترفعہ (بین المبتدأ وھو قولہ واللہ و بین خبرہ وھو قولہ یتعالی) مدرج کے لئے ہے۔

واعلم مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عموم مجاز کے اباد کی نسبت حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے اور صاحب توضیح نے بعض اصحاب شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کرتے ہوئے فرمایا کہ قال بعض الشافعیۃ لا عموم للمجاز لانه ضروری الخ اور بعض محققین فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی ایک بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بات یہ ہے کہ شافعیہ بھی ہمدانی طرح عموم مجاز کے قائل ہیں اور ان کی طرف قول ”عدم عموم مجاز“ کی نسبت درست نہیں ہے جیسا کہ صاحب التلویح نے فرمایا: ان القول بعدم عموم المجاز مالم یجد لا فی کتب الشافعیۃ (کہ ہم نے عدم عموم مجاز کا قول شافعیہ کی کتابوں میں نہیں پایا) اور یہاں یہ سوال مذکور کیا جائے کہ جب شافعیہ عموم مجاز کے قائل ہیں تو پھر وہ الصلح کو مطعون کے ساتھ خاص کیوں کرتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کا الصلح کو مطعون کے ساتھ خاص کرنا یہ باب الہما میں علیت الطعم کی بنا پر ہے نہ کہ عدم عموم مجاز کی بنا پر صاحب التلویح کے قول ”ان القول بعدم عموم المجاز مالم یجد لا فی کتب الشافعیۃ“ کا بعض نے چند وجوہ سے جواب دیا ہے۔ اولاً۔ ممکن ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے دو قول ہوں۔ اور دوسرے قول (عدم عموم المجاز) پر صاحب التلویح نے اطلاع نہ پائی ہو اور صاحب التوضیح صاحب الحسامی اس قول پر مطلع ہوں۔ ثانیاً۔ عدم بطلان شئی اس امر پر دال نہیں ہوتا کہ شئی واقع میں ہی نہیں ہے۔ ثالثاً۔ صاحب التلویح کا عدم وجدان۔ قلت نتیجہ اور قلت استقرار کی بنا پر بھی ہو سکتا ہے۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول صاحب التوضیح کے قول کے مخالف ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اباہ کی نسبت کل اصحاب شافعی رحمۃ اللہ علیہم کی طرف کی ہے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے وابی الشافعی ذلک“ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ چونکہ رئیس ہیں ان کی طرف عموم مجاز کے اباد کی نسبت کل کی طرف نسبت ہوگی اور صاحب التوضیح نے اس مذہب کی نسبت بعض اصحاب شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف کی ہے۔ المجواب: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت

حذف مضاف پر محمول ہے اور وہ لفظ ”بعض اصحاب“ ہے پس تقدیر عبارت یہ ہے۔ وابی بعض اصحاب الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت ظاہر پر محمول ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ وہ مذہب جس کی طرف بعض اصحاب شافعی ہمدانی (احناف) کی موافقت کرتے ہوئے گئے ہیں (کہ مجاز میں بھی عموم جاری ہوتا ہے) یہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب مروج ہے اور مروج بمقابلہ راجح کے کالعدم ہوتا ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف عموم مجاز کے انکار کی نسبت کرتے ہوئے فرمایا وابی الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ ذالک۔

وَمِنْ حُكْمِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ اسْتِحَالَةُ احْتِمَا مُرَادَيْنِ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ كَمَا اسْتَحَالَ
اَنْ يَكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى الْاَلْبَسِ مِلْكًا وَعَارِيَّةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ وَلِهَذَا
قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْجَامِعِ نَوَاقِصُ عَرَبِيَّةٍ لَا وِلَاءَ عَلَيْهِ اَوْ صُلِيْ بِثُلْثِ مَالِهِ لِمَوَالِيهِ
وَلَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ فَاسْتَحَقَّ النِّصْفَ كَانَ النِّصْفُ الْبَاقِي مَرْدُوْدًا اِلَى الْوَرَثَةِ
وَلَا يَكُوْنَ لِمَوَالِي مَوْلَا لَا لِاَنَّ الْحَقِيقَةَ اُرِيْدَتْ بِهَذَا اللَّفْظِ فَبَطَلَ الْمَجَازُ
اِنَّمَا عَمَّهُمُ الْاَمَانُ فَيَمَّا اِذَا اسْتَأْمَنُوا عَلَى اَبْنَائِهِمْ وَمَوَالِيهِمْ لَا تَنْ اِسْمُ الْاَبْنَاءِ
وَالْمَوَالِي ظَاهِرًا يَتَنَاولُ الْفَرْعَ لِكِنَّ بَطَلَ الْعَمَلُ بِهِ لِتَقَدُّمِ الْحَقِيقَةِ فَبَقِيَ
مَجَرَّدُ الْاِسْمِ سُبْنَةً فِي حَقِّ الدَّمِ وَصَارَ كَالاِشَارَةِ اِذَا دَعَا بِهَا الْكَافِرُ اِلَى
نَفْسِهِ يَثْبُتُ بِهَا الْاَمَانُ لِصُوْرَةِ الْمُسَالَمَةِ وَاِنْ لَمْ تَكُنْ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَاِنَّمَا
تُرِكَ فِي الْاِسْتِيْمَانِ عَلَى الْاَبَاءِ وَالْاُمَمَاتِ اِعْتِبَارُ الصُّوْرَةِ فِي الْاَجْدَادِ
وَالْمَجْدَاتِ لِاَنَّ اِعْتِبَارَ الصُّوْرَةِ لِثَبُوْتِ الْحُكْمِ فِي مَحَلِّ اٰخَرٍ يَكُوْنَ بِطَرِيقِ النَّبِيَّةِ
وَذَلِكَ اِنَّمَا يَلْتَقِ بِالْفَرْعِ دُونَ الْاَصُوْلِ فَاِنْ قِيلَ قَدْ قَالُوا فِيمَنْ خَلَفَ

لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فَلَانٍ أَنَّهُ يَقَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْعَارِيَةِ وَالْإِجَارَةِ جَمِيعًا
وَيَخْنُثُ إِذَا دَخَلَ هَارَكِبًا أَوْ مَاشِيًا وَكَذَلِكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ رَحِمَهُمَا اللَّهُ
تَعَالَى فَيَمْنُ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصُومَ رَجَبًا وَتَوَى بِهِ الْيَمِينَ كَانَ نَذْرًا وَبَيْنًا
وَفِيهِ جَمْعٌ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ قُلْنَا وَضَعُ الْقَدَمِ صَارَ مَجَازًا عَنِ الدَّخُولِ
وَإِضَافَةِ الدَّارِ بِرَأْدِهَا السُّكْنَى فَاعْتَبِرْ عُمُومَ الْمَجَازِ وَهُوَ نَظِيرُ مَا لَوْ قَالَ عَبْدُ
حَرٍّ يَوْمَ يَقْدُمُ فَلَانٌ فَقَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا عَتَقَ لِأَنَّ الْيَوْمَ مَتَى قُسِرَ
بِفَعْلٍ لَا يَمْتَدُّ جَمَلٌ عَلَى مُطْلَقِ الْوَقْتِ ثُمَّ الْوَقْتُ يَدْخُلُ فِيهِ اللَّيْلُ
وَالنَّهَارُ وَمَا مَسْئَلَةُ النَّذْرِ فَلَيْسَ بِجَمْعٍ أَيْضًا بَلْ هُوَ نَذْرٌ بِصِغَتِهِ يَمِينُ
بِمُوجِبِهِ وَهُوَ الْإِجَابُ لِأَنَّ إِيْجَابَ الْمُبَاحِ يَصْلُحُ يَمِينًا كَتَحْرِيمِ الْمُبَاحِ وَهَذَا
كَشَرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّهُ تَمَلَّكَ بِصِغَتِهِ وَتَحْرِيمُ مُوجِبِهِ

ترجمہ - اور حقیقت و مجاز کے حکم سے یہ ہے کہ دونوں کا اجتماع در انحالیکہ وہ دونوں ایک ہی لفظ سے مراد ہوں محال ہونا
ہے جیسا کہ توب واحد کا لابس پر زمان واحد میں ملکا و عاریتہ ہونا محال ہے اور اسی لئے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے المجاز
میں فرمایا ہے کہ اگر اُس عربی نے کہ جس پر ولاء نہیں ہے اپنے مال کے ثلث مال کی اپنے موالی کے لئے وصیت کی
ہو اور اُس عربی کا ایک معتق ہے پس وہ ثلث کے نصف کا حقدار ہے اور ثلث کا باقی نصف موصی کے ورثہ کی
طرف رد کیا جائے گا اور موصی کے موالی کے موالی کے لئے وصیت سے کچھ بھی نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ لفظ موالی سے حقیقت
کا ارادہ کیا گیا ہے پس مجاز باطل ہو گیا اور بے شک موالی موالی اور ابتداء الابداء کے لئے امان ثابت ہے اور اُس صورت
میں جب کفار اپنے ابتداء اور موالی کے لئے امام سے امان کے طالب ہوں اس لئے کہ الابداء اور الموالی کا اسم عرفاً فروع

کو بھی شامل ہوتا ہے لیکن اس تناول ظاہری کے ساتھ عمل باطل ہو گیا اس لئے کہ حقیقت ارادہ میں مجاز پر مقدم ہے
پس مجرد اسم حفظ دم میں باعث اشتباہ باقی رہا اور بقا مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں ثبوت امان اُس امان کی
طرح ہو گیا جو اشارہ سے ثابت ہو جس وقت کہ مسلم اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلائے تو اس اشارہ سے اس کافر کے لئے
شبہ امان کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا اگرچہ یہ اشارہ اندوئے حقیقت کے امان نہیں تھا اور بے شک استیمان علی اللہ
والا حیات کی صورت میں اجداد و جرات میں تناول الاسم کے شبہ کا اعتبار ترک کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ تناول الاسم کے شبہ
کا اعتبار محل آخر میں ثبوت حکم کے لئے بطریق تبعیت کے ہوتا ہے اور یہ فروع کے لئے مناسب ہے سوائے اصول کے۔ پس اگر کما
جائے کہ بے شک جمع علماء احناف نے اس شخص کے حق میں جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا۔
کہا ہے کہ بے شک یہ حلف ملک اور عاریتہ اور اجارہ تمام پر واقع ہوگا اور وہ شخص جب دو فلاں میں داخل ہوگا تو عانت ہو
جائے گا خواہ سوار ہو کر داخل ہو یا پیادہ اور ایسے ہی حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے اُس
شخص کے حق میں کہ جس نے کہا اللہ علی ان اصوم رجباً۔ اور اس نے اس قول کے ساتھ یمن کی نیت کی، فرمایا ہے کہ بے شک
قول مذکور نذر بھی ہے اور یمن بھی اور اس میں تو جمع بین الحقیقت و المجاز ہے تو ہم کیسے گے کہ وضع قدم سے مجاز داخل مراد ہے اور
اضافت دار سے نسبت سکتی مراد ہے پس عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اور وہ اُس کی نظیر ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا عبدہ حر
یوم یقدم فلاں پس فلاں رات کو آیا یا دن کو اس کا غلام آزاد ہو گیا کیونکہ یوم جب فعل غیر متدر کے ساتھ مقرون ہو تو یوم مطلق
وقت پر محمول ہوگا پھر مطلق وقت میں رات بھی داخل ہے اور دن بھی اور مسئلہ نذر بھی جامع للحقیقت و المجاز نہیں ہے بلکہ
قول مذکور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمن ہے اور وہ موجب) ایجاب ہے کیونکہ مباح
کو واجب کرنا یمن کی صلاحیت رکھتا ہے جیسے مباح کو اپنے اوپر حرام کرنا یمن ہے اور یہ (یعنی امرین کا اجتماع صیغہ اور
موجب کے لحاظ سے) قریبی کو خریدنے کی طرح ہے کیونکہ شراب صیغہ کے اعتبار سے تمکک (مالک ہونا ہے) اور اپنے موجب
کے اعتبار سے اعتاق ہے۔

تقریر و تشریح قولہ - ومن حکم الحقیقۃ و المجازی اہل اصول کا اس امر میں اختلاف ہے کہ
آیا صیغہ حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع در انحال کہ یہ دونوں ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد ہوں صحیح ہے؟ یا اس طور کہ لفظ کا اطلاق

کیا جائے اور اس سے معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ہی وقت میں مراد ہوں اس حیثیت سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کا بالذات تعلق ہو جیسا کہ آپ کہیں لا تقتل الا سعد اور آپ، لفظ سعد سے جو ان مفتخر اور راجل شجاع کا ایک ساتھ ارادہ کریں۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اور عام اہل ادب اور اہل تحقیق من اصحاب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور عام المتکلمین فرماتے ہیں کہ یہ لغت جائز نہیں ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور آپ کے عام اصحاب فرماتے ہیں کہ جس جگہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع ممکن ہو تو وہاں یہ جائز ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں "اولستم النساء" کہ اس سے لیس بائید اور جماع دونوں بیک وقت مراد ہیں اور اگر ان دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے امر میں، وجوب اور اباحت، کہ اس میں ان دونوں کا بیک وقت اجتماع ممکن نہیں ہے۔ اور اس امر میں اختلاف نہیں ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع اس اعتبار سے ہو کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اس میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ ان دونوں کا اجتماع اس اعتبار سے کہ متبادل ظاہری بغیر ارادہ کے کسی شبہ کے سبب سے ہو جیسا کہ اس کا بیان عنقریب آ رہا ہے۔ اور اسی طرح اس امر میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ لفظ کو ایسے معنی مجازی میں کہ معنی حقیقی اس کے افراد سے ہو مضموم مجاز کے طریق پر استعمال کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اس جگہ صرف معنی مجازی مراد ہوتا ہے اور معنی حقیقی تو تبعاً سمجھا جاتا ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "مرادین" اور اس امر میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع دو لفظوں کے اعتبار سے ہو اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں "بلفظ واحد" **قوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد الخ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اجتماع کے عدم جواز پر استدلال کے سلسلہ میں امر معقول کو امر محسوس سے تشبیہ دے کر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے۔ کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع درحال کہ دونوں معنی ایک لفظ سے ایک وقت میں مراد ہوں اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ حکم کا بالذات تعلق ہو، محال ہے جیسا کہ لایس واحد پر زمان واحد میں ثوب واحد بکمال کا ملک عاریتہ ہونا محال ہے۔ اس تمثیل میں لفظ بمنزلہ لایس ہے اور معنی بمنزلہ لایس اور حقیقہً مثل ثوب مملوک اور مجازاً مثل ثوب مستعار کے ہے۔ سوال یہ تشبیہ صحیح نہیں ہے کیونکہ لفظ بمنزلہ لایس کے ہے۔ اور معنی بمنزلہ لایس کے ہے اور جب معنی دو ہیں یعنی معنی حقیقی اور معنی مجازی پس لایس بھی دو ہو گئے حالانکہ تشبیہ میں وحدۃ لایس ہے پس مثال میں اوضح یہ تھا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یوں فرماتے "کما استحال ان یلیس الثوب الواحد الایسان احدہما بطریق المملک والاخر بطریق العاریتہ" یعنی جیسا کہ یہ محال

ہے کہ ایک ثوب بکمال کو دو لایس زیب تن کریں ان میں سے ایک ملک کے طور پر اور دوسرا عاریتہ کے طور پر تاکہ لفظ بمنزلہ لایس کے ہو اور دونوں معنی بمنزلہ لایس کے ہوں اور حقیقت، ثوب مملوک اور مجازاً، ثوب مستعار کے درجہ میں ہو۔ **الجواب**۔ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے۔ بلکہ یہ تشبیہ نفس استعمال میں ہے۔ پس جس طرح ثوب واحد کا استعمال حالت واحده میں بطور ملک اور بطور عاریتہ کے محال ہے خواہ وہ بالنسبہ شخص واحد کے ہو یا بالنسبہ دو اشخاص کے ایسے ہی لفظ واحد کا استعمال حالت واحده میں بطریق حقیقتہً اور مجازاً کے محال ہے خواہ بالنسبہ ایک معنی کے ہو یا دو معانی کے پس اس میں مناقشہ غیر مفید ہے سوال۔ راہن جب مرہون سے ثوب مرہون عاریتہ لے کر پہن لے تو اس وقت اس پر یہ صادق آتا ہے کہ اس نے ثوب واحد کو حالت واحده میں بطریق ملک اور بطریق عاریتہ کے ایک ساتھ استعمال کیا ہے۔ **جواب اول**۔ اس وقت راہن کا ثوب مرہون کو استعمال کرنا عاریتہ کے طور پر نہیں ہے کیونکہ مرہون کو ثوب مرہون کی ملک حاصل نہیں ہوتی تھی کہ مرہون ثوب مرہون کو راہن کے ہاتھ عاریتہ دے۔ البتہ راہن کا ثوب مرہون کو زیب تن کرنا ملک کے طور پر ہے کیونکہ مرہون کا حق مانع تھا اور جب اس نے اپنے اس حق کو "اجازت استعمال" سے زائل کر دیا تو پھر مالک یعنی راہن کا حق اپنے اصل کی طرف عود کر آیا۔ **الجواب الثانی**۔ راہن کا ثوب مرہون کو استعمال کرنا صرف عاریتہ کے طور پر ہے کیونکہ اس میں ملک کا ثمرہ مثلاً بیع حسب وغیرہ ظاہر نہیں ہوا ہے۔

تنبیہ۔ یہ استدلال مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی رائے پر ہے کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ استحالہ الاجتماع عقلاً ہے اور اکثر محققین کے نزدیک یہ استحالہ الاجتماع لغتہً ہے جیسا کہ ہم نے مابقی اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قوله ولهن اقال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی الجامع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ولهن اقال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے اس امر کو معنی حقیقی اور معنی مجازی کا اجتماع محال ہے پر امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے ایک مسئلہ متفرع فرماتے ہیں اس مسئلہ کے بیان سے پہلے ایک تمہید کا بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے جس کے چند مقدمات ہیں۔

المقدمة الاولى۔ الاولایہ بفتح الواو، الاولایہ سے مشتق ہے جس کا معنی النصرۃ اور التجنۃ ہے اور یا یہ "الولی سے مشتق ہے جس کا معنی" القرب ہے اور یہاں اس سے قربت حکمیر مراد ہے۔ اور الاولایہ دو قسم ہے **اولایہ العتاقۃ** اور **اولایہ الموالاة**۔ اور "اولایہ العتاقۃ" یہ ہے کہ مولیٰ (مالک) کی ملک میں مملوک کا آزاد ہو جانا خواہ یہ مالک خود آزاد کر دے یا کسی اور وجہ سے اس مملوک کو آزادی حاصل ہو جائے اور اس آزاد شدہ غلام کی موت کے بعد اس کے وارث کے نہ ہونے کی صورت میں آزاد کرنے

والا اس کے مال کا وارث ہوتا ہے " اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ ولاد العتاقہ کا سبب مالک کی ملک میں آزادی کا مرتب ہونا ہے " اور ولاد الموالاة یہ ہے کہ ایک شخص کسی کے ہاتھ پر ایمان لایا اور اس اسلام لانے والے نے اس شخص سے یہ عقد موالاة کیا کہ میرے مرنے کے بعد میرے مال کا تو وارث ہوگا (جب اس کا کوئی وارث نہ ہو) اور اگر مجھ سے کوئی جرم سرزد ہو گیا تو تو میری طرف سے دیت ادا کرے گا یا اسلام تو لایا ایک شخص کے ہاتھ پر اور عقد موالاة کسی دوسرے مسلمان کے ساتھ کرے تو ان دونوں صورتوں میں ولاد موالاة صحیح ہے (اس سے یہ امر بھی واضح ہو گیا کہ ولاد موالاة میں سبب عقد موالاة ہے)

المقدمۃ الثانیہ: عرب دو قسم ہیں: ایک عرب اہل کتاب اور دوسرے عرب مشرک اور عرب مشرک پر ولاد العتاقہ ثابت ہے نہ ولاد موالاة، ولاد العتاقہ اس لئے ثابت نہیں کہ اس میں برق شرط ہے اور عرب مشرک میں یہ منتفی ہے کیونکہ عرب مشرکین کے کفر کے شدید ہونے کے پیش نظر ان کے بارے حکم اسلام ہے یا توار۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "تقاتلونہم و یسلمون" اور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے "لا یقبل من مشرک العرب الا اسلام او السیف" اور عربی مشرک پر ولاد موالاة اس لئے ثابت نہیں ہے کہ اس میں یہ شرط ہے کہ مولیٰ اہل عرب میں سے نہ ہو کیونکہ اہل عرب کا باہمی تناصر و تعاون قبائل کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اور اہل عرب کا اس طور پر باہمی تعاون و تناصران کو عقد موالاة سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ اور عرب اہل کتاب کا استرقاق (یعنی اس کو غلام بنانا) جائز ہے لہذا عربی اہل کتاب پر ولاد ثابت ہے۔

المقدمۃ الثالث: مولیٰ کا لفظ معتق بلا واسطہ اور معتق بلا واسطہ کے درمیان مشرک ہے اور کبھی کبھی اس کا اطلاق معتق کے معتق پر اور اسی طرح معتق کے معتق پر مجاز کیا جاتا ہے پس اگر وہ شخص جس پر ولاد ثابت ہے (جیسے عجمی اور عرب اہل کتاب) اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کرے تو اب چونکہ اس شخص کے لئے معتق اور معتق دونوں ہی ہو سکتے ہیں تو جب اس کے لئے معتق اور معتق دونوں ہوں تو اس کی وصیت باطل ہوگی جب تک کہ یہ دفع اشترک کے لئے ان دونوں میں سے ایک کو بیان نہ کر دے اور اگر اس شخص نے وصیت کی جس پر ولاد ثابت نہیں ہے جیسے عرب غیر اہل کتاب، تو اب چونکہ اس شخص کے لئے معتق بالکسر تو ممکن نہیں لہذا یہاں اشترک نہیں ہوگا۔ تو لامحالہ معتق بالفتح منعیں ہوگا تو وصیت صحیح ہوگی اور متبن میں وضع مسئلہ بھی اسی صورت پر ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عربیہ کے ساتھ "ولاد علیہ" کی قید کا اضافہ اسی غرض کے لئے کیا ہے کہ عرب اہل کتاب سے احتراز ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب عربی مشرک پر بطریق ندرۃ کے ولاد ثابت

تھی بایں طور کہ عربی مشرک نے کسی کی لونڈی سے نکاح کیا پس اس لونڈی سے بچہ پیدا ہوا پھر اس ولد کو اس کے مولانے آزاد کر دیا پس یہ عربی مشرک ہے کہ اس پر ولاد ثابت ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس عربی مشرک سے احتراز کرنے کے لئے فرمایا عربیہ لا دلاد علیہ۔ اب اس تمہید کے بعد بیان مسئلہ یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ اور اسی لئے (کہ معنی تحقیق اور معنی مجازی کا اجتماع محال ہے) امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الجامع الکبیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس عربی نے کہ جس پر ولاد نہیں ہے اپنے ثلث مال کی اپنے مولیٰ کے لئے وصیت کی (اس صورت پر موصی کے لئے معتق ہی ہو سکتا ہے اور معتق کا احتمال ہی نہیں کیونکہ یہ موصی ایسا عربی ہے کہ اس پر ولاد نہیں ہے پس اس جگہ لفظ مولیٰ میں کوئی اشترک نہیں ہے تو لامحالہ معتق ہی معتق ہوگا لہذا وصیت صحیح ہے) اور اس کا ایک ہی مولیٰ یعنی معتق ہے۔ پس وہ ثلث مال کے نصف کا معتق ہوگا اور نصف ثلث باقی موصی کے ورثہ کی طرف رد کیا جائے گا اور یہ نصف باقی موصی کے مولیٰ کے مولیٰ یعنی معتق کے معتق کو نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب لفظ مولیٰ کا حقیقی معنی (معتق بلا واسطہ) مراد لے لیا ہے تو اب لفظ مولیٰ کا مجازی معنی (یعنی معتق کا معتق) مراد نہیں لیا جاسکتا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ سوال جب موصی کا ایک ہی مولیٰ یعنی معتق ہے تو یہ ثلث کا مستحق ہونا چاہیے کیونکہ موصی نے مولیٰ کا لفظ بولا ہے اور لفظ مولیٰ جمع ہے اور جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے تو جب اس کا ایک معتق ہے تو وہ نصف کے کم کا حقدار ہوگا حالانکہ اس کو نصف ثلث مال کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

الجواب: وصایا میں اثنین بمنزلہ جماعت کے ہوتا ہے جیسے میراث میں اثنین بمنزلہ جماعت کے ہوتا ہے یعنی جمع کا اقل اثنین ہوتا ہے پس اگر موصی کے لئے دو یا دو سے زیادہ معتق ہوں تو وہ کل ثلث مال کے مستحق ہوں گے اور اگر ایک معتق ہو تو وہ نصف ثلث مال کا مستحق ہوگا اور نصف ثلث مال باقی حقیقۃ کے ورثہ کی طرف لوٹا یا جائے گا اور اس معتق کے معتق کو وصیت سے کچھ بھی نہیں ملے گا ورنہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

قوله وانما عہم الامان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وانما عہم الامان الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقۃ والمجاز محال ہے حالانکہ آپ ایک صورت میں حقیقت اور مجاز کو جمع کر رہے ہیں وہ صورت یہ ہے کہ جب اہل عرب امام سے اپنے ابناء اور مولیٰ پر امان کے طلبگار ہوں اور یوں کہیں "امنونا علی ابنائنا و مولینا" (آپ ہمیں ہمارے ابناء اور مولیٰ کے امان کا ذمہ دیں) تو اس صورت پر ابناء الانباء، الابناء کے ضمن میں اور مولیٰ مولیٰ کے ضمن میں اس امن و تحفظ میں داخل ہوتے ہیں باوجودیکہ الابناء لفظ

الایمان میں اور الموالی لفظ الموالی میں حقیقت ہے اور ابناہ الایمان لفظ الایمان میں اور الموالی الموالی میں مجاز ہے پس اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے۔ الجواب۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ابناہ الایمان اور الموالی کے لئے امان کا ثبوت اس لئے ہے کہ اسم الایمان عرف میں ابناہ الایمان کو بھی شامل ہوتا ہے اس لئے بنی الابن کو حدی کی طرف بسبب انوثت کے مجازاً منسوب کیا جاتا ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے بنو ہاشم، بنو تیمم اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "یا بنی آدم" اور ایسے ہی "اسم الموالی" عرف میں موالی الموالی کو بھی شامل ہوتا ہے جیسا کہ رحل کے متفق کے مستحق کو موالی الرحل کہا جاتا ہے۔ لیکن اس تنازل ظاہری کے ساتھ عمل باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ حقیقت الاداء میں مجاز پر مقدم ہے۔ پس ابناہ الایمان اور الموالی کے لئے اس اعتبار سے کہ ان کو اسم الایمان و اسم الموالی شامل ہے امان ثابت نہیں ہوگا اور نہ وہ الاداء میں داخل ہوں گے تاکہ جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہ آئے۔ لیکن مجرد اسم حفظ دم میں احتیاط کے پیش نظر باعث اشتباہ باقی رہا یعنی حفظ دم میں احتیاط کے پیش نظر وہ امان میں بغیر اداء کے داخل ہوں گے کیونکہ اسم ایسا امر ہے کہ یہ شبہ سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ مجاز سے نزدیک اصول و فروع دونوں کے لئے امان کا ثبوت اس اعتبار سے نہیں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک لفظ الموالی سے بالذات مراد ہے۔ بلکہ ان میں سے ایک یعنی ابناہ الایمان اور الموالی "بلا واسطہ" کے لئے امان کا ثبوت اس لئے ہے کہ یہ لفظ ابناہ اور لفظ الموالی سے بالذات مراد ہیں اور دوسرے یعنی ابناہ الایمان اور الموالی "معنی مجازی" کے لئے امان کا ثبوت شبہ کی بنا پر ہے نہ اس جہت سے کہ یہ لفظ ابناہ اور لفظ الموالی سے بالذات مراد ہیں کیونکہ حفظ دم ایک ایسا امر ہے کہ اس میں شبہ بھی کفایت کرتا ہے پس صورت مذکورہ میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں ہے۔

قولہ وصادر کلام اشارۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول وہ ادکار اشارۃ الخ سے بقاعد مجرد اسم کے باعث اشتباہ ہونے سے فروع کے حق میں ثبوت امان پر دلیل پیش فرماتے ہیں کیونکہ یہ موضع محل نزاع ہے اس لئے کہ اسم بقاعد مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں ثبوت امان کا قائل نہیں ہے اس لئے کہ ثبوت امان یہ حکم شرعی ہے اور حکم شرعی امر یقینی سے ثابت ہوتا ہے اور شبہ تو امر مہموم و مظنون ہے۔ لہذا محل نزاع میں اس امر کو ہم کے ساتھ امان ثابت نہیں ہوگا۔ تو پھر ثبوت امان کے لئے دلیل کی ضرورت ہوئی اور مناسب یہی ہے کہ وہ دلیل الزامی ہوئی چاہیے اور دلیل الزامی دو قسم ہے۔ ایک دافعی جیسے کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم و اجماع الامت، دوسری تحقیقی، اور دلیل الزامی تحقیقی وہ دلیل ہوتی ہے جو ان مقدمات سے مرکب

ہو جس کا ختم قائل ہے۔ اور پہلی دلیل تو یہاں مفقود ہے۔ پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وصادر الخ سے دوسری دلیل کی طرف اشارہ فرماتے ہوئے خصم پر الزام ثابت کر دیا کیونکہ خصم صورت اشارہ میں ثبوت امان کا قائل ہے۔ دلیل کی تقریر یہ ہے بقاعد مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں ثبوت امان اس امان کی طرح ہو گیا جو اشارہ سے ثابت ہو۔ جس وقت کہ مسلم اشارہ سے کافر کو اپنی طرف بلائے یا اس طور کہ وہ اپنے ہاتھ سے اس کی طرف اشارہ کرے "انزل ان کنت شیخاً" تو کافر نے "ان کنت شیخاً" کو سنا نہیں یا سمجھا نہیں اور یہ گمان کیا کہ یہ اشارہ امان ہے۔ پس وہ اس مسلم کے پاس آگیا تو اس وقت اشارہ سے اس کافر کے لئے شبہ امان کی وجہ سے امان ثابت ہو جائے گا۔ اگر یہ اشارہ از روئے حقیقت امان نہیں تھا بلکہ وہ تو صرف صرۃ امان تھا کیونکہ امن و تحفظ کے لئے بھی اسی طرح اشارہ کیا جاتا ہے۔ پس جس طرح اس جگہ مجرد صورت اور شبہ امان سے حفظ دم کے لئے امان ثابت ہو رہا ہے (جس کا خصم بھی قائل ہے) اسی طرح وہاں بھی بقاعد مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں حفظ دم کے لئے امان ثابت ہوگا۔ خصم پر رد کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر موصوم، حکم شرعی کا قاعدہ نہیں دیتا جس وقت کہ موضع موضع احتیاط نہ ہو اور اگر موضع موضع احتیاط ہو تو اس میں امر موصوم، امر منقطع کی طرح ہوگا اور حفظ دم موضع احتیاط ہے لہذا جس طرح صورت اشارہ میں شبہ امان سے امان ثابت ہے اسی طرح بقاعد مجرد اسم کے شبہ سے فروع کے حق میں امان ثابت ہوگا۔ صورت اشارہ میں شبہ امان سے امان کے ثبوت پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک دلیل ہے "ایما وجہ من المسلمین اشارۃ رجل من العد و قال له اذک ان جئتني قتلتک فهو امن۔ یعنی ان لم یسمع قوله ان جئتني قتلتک اذ لم یفهم" "از حاشی علی المولوی الحسامی"

فائدہ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "وان لم تکن ذلك حقيقة" میں فعل ناقص ہی ممکن کا اسم وہ ضمیر مستتر ہے جو الاشارہ کی طرف راجع ہے اور ذاک منصوب المحل اس کی خبر ہے اور اس کا متدار الیہ الامان ہے اور حقیقتہً تمیز کی بنا پر منصوب ہے۔

قولہ وانما ترک الخ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وانما ترک الخ" سے اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں جو جواب مذکور پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ اس طرح کا شبہ حفظ دم میں احتیاط کے پیش نظر اس صورت میں بھی اعتبار کر لیا جائے جب متار من اپنے آباد اور اتمات پر امن و تحفظ کا طالب ہو کر یوں کہ "امنو علی آبادنا و ائماننا" تاکہ اس میں اجداد و جدات بھی داخل ہو جائیں کیونکہ لفظ آباد و اتمات بھی ظاہر اسم کے اعتبار سے اجداد و جدات

کو شامل ہے پس جب آپ نے معنی مجازی (اجداد و جدات) کو مادۃ میں ترک کر دیا ہے تاکہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم نہ آئے تو ابھی تک ان کے لئے تناوّل اسم کا شبہ باقی ہے۔ جیسا کہ الابناء والموالی میں تھا پس اجداد و جدات کے لئے بھی امان ثابت ہوگا حالانکہ آپ ان (اجداد و جدات) کے لئے امان ثابت نہیں کرتے تو فرق کیا ہے۔ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس سوال کا جواب دیتے ہیں کہ استیعان علی الابداد والامہات کی صورت میں تناوّل اسم کے شبہ کا اجداد و جدات میں اعتبار اس لئے ترک کیا گیا ہے کہ تناوّل اسم کے شبہ کا اعتبار محل آخر میں "ثبوت حکم" کے لئے شئی مذکور کے لئے تابع ہونے کے طور پر ہے اور یہ (یعنی تناوّل اسم کے شبہ کا اعتبار بطریق البقیۃ) فروع کے لئے مناسب ہے اور وہ ابتداء الابناء اور موالی الموالی ہیں کیونکہ فروع اطلاق لفظ اور خلقت دونوں کے لحاظ سے تابع ہیں لہذا ان کے لئے امان ثابت ہوگا بخلاف اصول (یعنی اجداد و جدات) کے یہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آباد و امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت کے لحاظ سے یہ ان کے لئے اصول ہیں پس لفظ میں یہ ان کے کس طرح تابع ہوں گے لہذا ان کے لئے امن و تحفظ ثابت نہیں ہوگا پس فرق ظاہر ہو گیا۔

سوال۔ مکاتب جب اپنے اب کو خریدے تو اس کا آب اس کی ذمہ داری پر مکاتب ہو جائے گا پس اس صورت میں اب تابع ہو گیا باوجودیکہ وہ ابن مکاتب کے لئے اصل ہے۔

الجواب۔ جب مکاتب اپنے اب کو خریدے تو مکاتب اس مکاتب کے اب کی طرف سرایت کرے گی اس وجہ سے نہیں کہ یہ سرایت دخول بالبعیۃ ہے کیونکہ اس جگہ کوئی ایسا لفظ نہیں جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ سرایت صلہ و احسان کی غرض سے سوال اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "وحرمت علیکم امہاتکم" میں جدات، یہ امہات میں داخل ہیں حتیٰ کہ اس آیت مبارکہ سے جدات کے ساتھ نکاح حرام ہے پس اصول، یہ فروع میں تبعاً داخل ہو گئے۔

الجواب۔ جدات کے ساتھ نکاح کی حرمت اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "وحرمت علیکم امہاتکم" میں تبعیۃ کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہ حرمت اجماع یا دلالت النص سے ہے۔

قرۃ۔ فان قيل قد قالوا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دو اعتراض نقل کر کے ان کا جواب دینا چاہتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ جمع علماء احناف نے کہا ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے "لا یضع قدمی دار فلان" کہ وہ اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا (اور اس کی کوئی نیت نہ ہو) تو اب اگر وہ شخص فلاں کے گھر میں داخل ہو گیا تو حانت ہو جائے گا خواہ وہ گھر فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو یا کرایہ یا عاریتہ کے طور پر ہو اور خواہ وہ شخص ننگے پاؤں داخل ہو یا

جوتا پس کر یا سوار ہو کر تو اس میں جمع بین الحقیقۃ والمجاز آتا ہے کیونکہ دار فلان کا حقیقی معنی تو یہ ہے کہ دار فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ گھر، فلاں کے لئے کرایہ یا عاریتہ کے طور پر ہو حالانکہ تم نے تو اسے ہر حالت پر حانت قرار دیا ہے خواہ وہ گھر، فلاں کے لئے ملک کے طور پر ہو یا کرایہ یا عاریتہ کے طور پر ہو لہذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے اور اسی طرح وضع قدم کا حقیقی معنی یہ ہے کہ وہ (حالف) ننگے پاؤں داخل ہو اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ جوتا پس کر یا سوار ہو کر داخل ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ وہ ہر حالت پر حانت ہو جائے گا خواہ ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پس کر یا سوار ہو کر اور یہی جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے (فقد لا یراد فی الحقیقۃ یراد ان)

قرۃ۔ وكذلك قال ابو حنیفۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دو اعتراض نقل کرتے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح جمع احناف نے مسئلہ متذکرہ میں کہا تھا کہ حلف ملک و جوارہ وغیرہا پر واقع ہو جائے گا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جو یہ کہے "لله علی ان اصوم رجلاً" اور یحین کی نیت کرے تو اس کلام سے نذر اور یحین دونوں ایک ساتھ مراد ہوں گے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ روزے نہ رکھے تو اس پر قضاء اور کفارہ دونوں لازم ہیں قضاء تو اس لئے کہ یہ کلام مذہبی اور نذر کا موجب، وفا بالمترجم ہے اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں قضاء ہے اور اس پر کفارہ اس لئے لازم ہے کہ یہ کلام یحین بھی اور یحین کا موجب محافظۃ علی البتر ہے۔ اور اس کے فوت ہونے کی صورت میں کفارہ ہے تو اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آتا ہے کیونکہ یہ کلام نذر کے لئے حقیقت ہے اس لئے کہ اس کلام سے لغت و عرفاً مذہبی مفہوم ہوتی ہے اسی لئے ثبوت نذر، قرینہ نیت پر موقوف نہیں ہے اور یہ کلام یحین کے لئے مجاز ہے کیونکہ اس کلام سے یحین کا ثبوت قرینہ نیت پر موقوف ہے والتوقف علی القرینۃ من امارت المجاز۔

واعلم۔ مسئلہ مذکورہ کی چند صورتیں ہیں (۱) نذر یحین دونوں کی نیت ہو (۲) نذر یحین میں سے کسی کی بھی نیت نہ ہو (۳) صرف نذر کی نیت ہو اور یحین کا خیال تک نہ آئے (۴) صرف یحین کی نیت ہو اور نذر کا خیال تک نہ آئے (۵) نذر کی نیت ہو اور اس کے ساتھ یہ نیت کرے کہ یہ یحین نہیں ہے (۶) یحین کی نیت ہو اور اس کے ساتھ یہ نیت ہو کہ یہ نذر نہیں ہے پس پہلی اور چوتھی صورت میں حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نذر اور یحین دونوں ہوں گے اور حضرت امام یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک پہلی صورت میں صرف نذر مراد ہوگی اور چوتھی صورت میں صرف مراد ہوگی اور دوسری و تیسری صورت میں بالاتفاق نذر مراد ہوگی اور چوتھی صورت میں صرف یحین مراد ہوگی بلا خلاف (اور متن میں چوتھی

صورت صراحتاً مذکور ہے اور پہلی صورت کا بھی احتمال ہے، اس مقام پر اس امر کی طرف التفات رہے کہ مسئلہ مذکورہ کی متدرجہ بالا چھ صورتیں وہ ہیں جن کے ساتھ حکم شرعی متعلق ہے درہم احتمالات عقلیہ اور بھی ہو سکتے ہیں مثلاً نذر و عین دونوں کی نفی کی نیت ہو۔

فائدہ کا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس قول ”لئے تیلی ان اصوم رجباً“ میں لفظ ”رجباً“ کو باتوین منصرف ذکر کیا ہے تو اس صورت پر لفظ رجباً سے رجب غیر معین مراد ہوگا اور ”لئے علی ان اصوم رجباً“ کے قائل پر اس کی عمر بھر کے کسی رجب خیر معین کے روزے واجب ہوں گے تو اس کا ثمرہ مذکورہ موت کے وقت ہی ظاہر ہوگا کیونکہ فوت کا تحقق موت کے وقت ہی ہوگا پس اس کلام مذکورہ کے قائل پر موت کے وقت فدیہ اور کفارہ کی دسیت لازم ہوگی۔ اور نذر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے لفظ رجب کو بغیر توین کے غیر منصرف (بسبب العدل والعلمیہ کے) ذکر کیا ہے اس صورت پر لفظ رجب سے مراد رجب معین ہوگا اور وہ اسی سال کا رجب ہے تو ”لئے علی ان اصوم رجباً“ کے قائل پر اسی سال کے رجب معین کے روزے واجب ہوں گے اور اگر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ بھی لفظ رجب کو بغیر توین (غیر منصرف) ذکر کرتے تو یہ احسن اور اوضح تھا اس لئے کہ رجب رجب بغیر توین ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے اسی سال کا رجب معین مراد ہوتا ہے اور اسی سال کے روزے رجب کے فوت سے اس قائل پر، وجوب قضاء و کفارہ کی صورت میں ثمرہ مذکورہ ظاہر ہو جاتا۔

قول قلنا وضع القدم رجب معین مراد ہوتا ہے اس سے اعتراض اول کا جواب دیتے ہیں کہ حالف کے قول ”لا یضع قدمہ“ سے مراد ”لا یدخل“ ہے یعنی وضع قدم سے مجازاً دخول مراد ہے اور دخول ”ایسا معنی مجازی ہے جو دخول نگے پاؤں یا جو ناہن کہ ہو یا سوار ہو کہ کبھی کو شامل ہے پس وہ حالف جب دار فلاں میں داخل ہوگا تو وہ عموم مجاز کے اعتبار سے حانت ہوگا حقیقتہً اور مجاز کے اجتماع کے اعتبار سے نہیں اور یہ حکم اس وقت ہے جب حالف کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس لئے کوئی نیت کی ہے تو پھر نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا نگے پاؤں داخل ہونے کی نیت کی ہو یا جو ناہن کر یا یا پیادہ یا سوار ہو کہ اور اگر حالف نے صرف اپنا پاؤں دار فلاں میں رکھا اور باقی جسم دار فلاں سے باہر رکھا تو اس صورت میں وہ حانت نہیں ہوگا کیونکہ حقیقتہً مجبوراً اس پر عمل نہیں ہوتا اس مقام پر یہ امر مد نظر رہے کہ یہاں عموم مجاز سے اطلاق مجاز مراد ہے یعنی ایسا معنی مجازی کہ وہ کسی قید سے مقید نہ ہو خواہ حقیقت اس کا فرد ہو یا نہ ہو اور یہاں عموم مجاز سے اصطلاحی مراد نہیں ہے کیونکہ اس کی شرط یہ ہے کہ یہ ایسا معنی مجازی ہو کہ حقیقت اس کے افراد میں سے ایک فرد ہو پس اگر یہاں عموم مجاز اصطلاحی مراد ہو تو صورت مذکورہ (یعنی حالف نے

صرف اپنا پاؤں فلاں کے گھر میں رکھا اور باقی جسم باہر رکھا) میں حانت ہو جائے گا، اور اس حالف کے قول ”دار فلاں“ سے مجازاً سبکی فلاں مراد ہے۔ اور یہ ایسا معنی مجازی ہے جو ملک و عمارت سمجھی کو شامل ہے پس وہ حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانت ہوگا حقیقتہً اور مجاز کے اجتماع کے اعتبار سے نہیں۔ سوال۔ دار فلاں سے سبکی فلاں مراد لینا درست نہیں کیونکہ جب حالف فلاں کے دارم ملک معطلہ (جو سکونت سے خالی ہے) میں داخل ہو تو چاہیے کہ وہ حانت نہ ہو کیونکہ یہاں نسبت سبکی منتفی ہے باوجودیکہ وہ حانت ہو جائے گا۔ الجواب۔ سبکی عام ہے خواہ حقیقتہً ہو یا تقدیراً۔

قول۔ وهو نظیر ما لوقال رجب معین مراد ہوتا ہے اس سے اعتراض اول کا جواب دیتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ، یہ ایک اور مسئلہ کی نظیر ہے۔ ”دار اصل۔ مسئلہ بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے ”عبدی حرّ یوم یقذل فلاں“ کہ میرا غلام آزاد ہے جس دن فلاں شخص آئے (اور اس کی کوئی نیت نہ ہو) تو اس میں یوم کا معنی حقیقی نہ رہتا ہے اور معنی مجازی میل ہے اور تم یہ کہتے ہو کہ فلاں شخص دن کو آجائے یا رات کو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا تو اب آپ نے حقیقت اور مجاز کو جمع کر دیا تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس مثال میں فلاں شخص کے دن یا رات میں آنے سے اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ یوم جب فعل غیر متدد جیسے قدم و خروج و دخول کے ساتھ مقرون ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے اور مطلق وقت ایسا معنی مجازی ہے کہ یہ دن اور رات دونوں کو شامل ہے لہذا اس مسئلہ میں غلام کی آزادی عموم مجاز کے اعتبار سے ہے۔ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے پس جس طرح اس جگہ عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے اسی طرح حالف کے قول ”لا یضع قدمہ فی دار فلاں“ میں عموم مجاز کا اعتبار کیا گیا ہے۔ پس مسئلہ متقدمہ (یعنی لا یضع قدمہ فی دار فلاں) اس مسئلہ (یعنی عبدی حرّ یوم یقذل فلاں) کی نظیر ہو گیا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ لفظ یوم نہار اور مطلق وقت میں مشترک ہے اور اس جگہ لفظ یوم سے مطلق وقت مراد ہے لہذا اب عموم مجاز کی حاجت نہیں ہے۔

اعلم۔ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ یوم سے نہار کہاں مراد ہوتا ہے اور مطلق وقت کہاں مراد ہوگا۔ یہ ضابطہ ہے کہ جب یوم فعل غیر متدد کے ساتھ مقرون ہو تو یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا کیونکہ اس فعل کے لئے وقت کا ایک جزء کافی ہے اور جب یوم فعل متدد کے ساتھ مقرون ہو تو یوم سے نہار مراد ہوگا کیونکہ نہار بھی زمانہ متدد ہے۔ یہ فعل متدد کے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اہل اصول کا اس بارے اختلاف ہے کہ کونسا فعل اس باب میں معتبر ہے یوم کا مضاف الیہ یا مضافون یعنی یوم کا

عامل تو ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ مضاف الیہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ مضاف میں عامل نہیں ہوتا (اور وہ مضاف یہاں لفظ یوم ہے) اور ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ جب مضاف الیہ اور عامل دونوں فعل متہم ہوں۔ جیسے امرک بیدک یوم مرکب زید۔ تو اس یوم سے نہ امراد ہوگا اور جب دونوں غیر متہم ہوں جیسے عبدی حوٰی یوم یقدم فلاں کہ اس مثال میں عبدی حوٰی مکتوف اور عامل ہے اور یقدم فلاں یہ مضاف الیہ ہے اور یہ دونوں غیر متہم ہیں) تو اس یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا پس ان دونوں صورتوں میں مضاف الیہ کا اعتبار تسامحاً ہے نظر انالی حصول المقصود۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہاں صرف عامل کا اعتبار ہے نظر انالی التحقیق۔ اور جب دونوں مختلف ہوں یا اس طور کہ ان میں کا ایک متہم ہو اور دوسرا غیر متہم جیسے امرک بیدک یوم یقدم فلاں۔ یا انت طاق یوم مرکب زید۔ تو اس صورت میں تمام نے بالاتفاق منظور یعنی عامل کا اعتبار کیلئے اور مضاف الیہ کی طرف التفات نہیں کی۔

فائدہ ۷۔ فعل متہم ہوتا ہے جس کی کسی مدت کے ساتھ تقدیر صحیح ہو جیسے اللبس والركوب اور ام بالید ونحوہا۔ کیونکہ یہ تسامح ہے یست یوماً ودرکت یومین اور فعل غیر متہم ہوتا ہے جس کی کسی مدت کے ساتھ تقدیر عرفاً صحیح نہ ہو جیسے خروج ودخول وقدم۔ طلاق حریت ونحوہا کیونکہ یہ تسامح نہیں ہے دخلت یوماً وخرجت یوماً۔

قولہ واما مسئلۃ النذر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب سوال اول (مسئلہ لا یضع قدمہ فی دار فلاں) کے جواب سے فارغ ہوئے۔ اب اپنے قول "واما مسئلۃ النذر الخ" سے دوسرے سوال کا جواب شروع فرماتے ہیں کہ مسئلہ نذر دین (لله علی ان اصوم رجلاً) میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع نہیں ہے کیونکہ وہ اجتماع جو متفق ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ صیغہ کے اعتبار سے جمع ہوں۔ اور اس جگہ ایسا نہیں ہے بلکہ کلام مذکور (لله علی ان اصوم رجلاً) اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے (کیونکہ لله علی نذر کا صیغہ ہے۔ شرع شریف میں یہ نذر کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نذر اس کا معنی موضوع لفظ ہے (یعنی معنی تحقیقی ہے) اور صیغہ سے اس کا معنی تحقیقی ہی ثابت ہو کر تا ہے (اور وہ یہاں نذر ہے) اور معنی مجازی ثابت نہیں ہوتا اور وہ یہاں یمن ہے۔ پس ایک صیغہ سے حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہیں آتا۔ ہاں یہ کلام (لله علی ان اصوم رجلاً) اپنے حکم کے اعتبار سے یمن ہے اور وہ حکم الایجاب ہے کیونکہ صیغہ نذر سے مقصود نذر کا واجب کو ہے جو ایجاب سے پہلے مباح ترک تھا (جیسے یہاں رجب کے روزے) کیونکہ اگر یہ پہلے ہی واجب ہوتا تو ان کی نذر ہی صحیح نہ ملتی تو جب یہ نذر سے واجب ہو گئے تو یہ یمن ہو گیا کیونکہ مباح کا واجب کرنا یمن

کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ جب شیء واجب ہو جاتی ہے تو اس کا ترک حرام ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے پہلے اس کا ترک مباح تھا۔ پس مباح کا ایجاب یہ مباح کی تحریم کی طرح ہو گیا اور مباح یعنی حلال کی تحریم، یہ یمن ہے۔ اس لئے کہ حضور پُروردہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنی ذات مبارکہ پر باختلاف روایات ماریہ قطیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو حرام کر لیا تھا اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا "لم تحرم ما احل الله لك" اور اللہ تعالیٰ نے اس کو یمن کے ساتھ موسوم فرمایا "قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم" بہر حال یہ امر ثابت ہو گیا کہ کلام مذکور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمن ہے لہذا صیغہ واحدہ کے اعتبار سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم نہیں آتا۔

قولہ و هذا الاثر القریب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وهذا الاثر القریب الخ" سے اس بات کی تائید پیش کرتے ہیں کہ امرین کا اجتماع صیغہ اور موجب کے اعتبار سے جائز ہے جیسے کسی کا اپنے قریبی کو تحرید کرنا کہ یہ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے (کیونکہ اس کا قول "اشتریت" شرع شریف میں افادہ ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے) اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے (کیونکہ شراد سے تملک حاصل ہوتا ہے اور قریبی کا مالک ہونا شرعاً عتق کو واجب کرتا ہے) کما ورد بہ النص قال رسول الله تعالیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم من ملک وارحم محرم منه عتق علیہ۔ پس شراد اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک اور اپنے حکم کے اعتبار سے اعتاق ہے) وھذا اثنان اس کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ "لله علی ان اصوم رجلاً" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمن ہے۔ یہ کتنا درست نہیں ہے کیونکہ یمن اگر کلام مذکور کا موجب ہوتی تو پھر یمن کا ثبوت نیت کے بغیر بھی ہوتا کیونکہ شیء کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا جیسا کہ شراد قریب میں عتق نیت کے بغیر بھی ثابت ہوتا ہے حالانکہ آپ نے ثبوت یمن کے لئے نیت کو شرط قرار دیا ہے جواب اول اللہم الا ان یقال یمن، یہ حقیقت مجرورہ کی طرح ہے اسی لئے یہ نیت کی محتاج ہے جواب ثانی۔ بعض شراح نے جواب میں تکلف کیا ہے اور شمس الاثر کے یوں جواب دیا ہے کہ اس قائل کا قول لله بمعنى والله "صیغہ یمن ہے اور اس کا قول علی صیغہ نذر ہے پس نذر اور یمن کا صیغہ واحدہ میں اجتماع لازم نہیں آتا بلکہ کلمتین میں آتا ہے وذلك غیر مستبعد فامل۔

وَمِنْ حُكْمِ هَذَا الْبَابِ أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَقِيقَةِ مَتَى امْكَنَ سَقَطَ الْمَجَازِ لِأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَا يَزِيحُ أَصْلَ فَإِنْ كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُتَعَدِّ رَجُلًا

مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ أَوْ مَجُورَةً مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ
 قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ صَدِيقِي الْمَجَازِ وَ عَلَى هَذَا قُلْنَا أَنَّ التَّوَكُّلَ بِالْخُصْمِ
 يُنْصَرَفُ إِلَى مَطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مَجُورَةٌ شَرْعًا وَالْمَجُورَةَ شَرْعًا
 بِمَنْزِلَةِ النَّهْيِ جُورٍ عَادَةً الْآتِرُحَى أَنَّ مَنْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ
 يَتَّقِدْ بِرَمَانٍ صَبَاةً لِأَنَّ هَجْمَانَ الصَّبِيَّ مَجُورٌ شَرْعًا فَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ لَهُ
 حَقِيقَةٌ مُسْتَعْمَلَةٌ وَمَجَازٌ مُتَعَارَفٌ مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ
 أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفُرَاتِ فَعِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الْعَمَلُ
 بِالْحَقِيقَةِ أَوَّلَى وَعِنْدَ هَآلِ الْعَمَلِ بِعُمُومِ الْمَجَازِ أَوَّلَى وَهَذَا يُرْجِعُ إِلَى أَصْلٍ فَهُوَ
 أَنَّ الْمَجَازَ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكْلِيمِ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ حَتَّى صَحَّتِ الْإِسْتِغْنَاءُ
 بِهِ عِنْدَهُ وَإِنْ لَمْ يَتَّقِدْ لِإِجْبَابِ الْحَقِيقَةِ لِمَا فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ
 سَنَائِمُهُ هَذَا ابْنِي فَأَعْتَبِرْ الرَّجْحَانِ فِي التَّكْلِيمِ فَصَارَتِ الْحَقِيقَةُ أَوَّلَى
 وَعِنْدَ هَآلِ الْمَجَازِ خَلَفَ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ وَفِي الْحُكْمِ لِلْمَجَازِ رَجْحَانٌ
 لَا شِمَالَهُ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ فَصَارَ أَوَّلَى -

ترجمہ - اور اس باب کے حکم سے یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا معنی مجازی پر عمل کرنا ساقط رہے گا کیونکہ مستعار (مجاز) اصل (حقیقت) کے مزاحم نہیں ہوتا ہے پس اگر حقیقت متعذر ہو جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا یا حقیقت مجبور ہو جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ فلاں کے گھر میں اپنا

قدم نہیں رکھے گا تو مجازی طرف رجوع کیا جائے گا اور اسی بناء پر ہم نے کہا ہے کہ توکیل بالخصوصہ مطلق جواب کی طرف منحرف ہے کیونکہ حقیقت یعنی خصوصہ شریعہ مجبور ہے اور مجبور شرعاً بمنزلہ مجبور عادت کے ہوتا ہے کیا توکیل کھاتا نہیں ہے کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی کہ وہ اس بچہ سے کلام نہیں کرے گا تو اس کی یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ سے مشق نہیں ہوگی کیونکہ صبی کا ہجران یہ شرعاً مجبور ہے۔ پس اگر ایک لفظ ہو کہ اس کے لئے حقیقت مستعمل ہے اور مجاز متعارف جیسا کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ اس گیسوں سے نہیں کھائے گا یا قسم کھائے کہ وہ اس فرات سے نہیں پیئے گا پس حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک عموم مجازی پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور یہ اختلاف ایک اور اصل کی طرف راجع ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز حقیقت کا تکلم میں خلیفہ ہے حتیٰ کہ آپ کے نزدیک اس کلام کے ساتھ استعارہ صحیح ہے اگرچہ وہ کلام اپنے معنی حقیقی کے لئے مفید نہ ہو جیسا کہ مولیٰ کے اپنے غلام کے لئے اس کے قول "هَذَا ابْنِي" میں درجہ انحالیکہ وہ غلام اس سے عمر میں بڑا ہے پس حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رجحان فی التکلم کا اعتبار کیا ہے پس حقیقت اولیٰ ہوئی اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم میں خلیفہ ہے اور حکم میں مجاز کو ترجیح ہے کیونکہ یہ حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے پس مجاز اولیٰ ہے۔

تقریر و تشریح - قولہ ومن حکم هذا الباب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اس پر مذکورہ سے فارغ ہوئے تو اب حقیقت اور مجاز کا ایک اور حکم بیان فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کے نوع کا ایک حکم یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا معنی مجازی پر عمل کرنا ساقط رہے گا یعنی جب تک لفظ کا اپنے معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس کا معنی مجازی مراد نہیں لیا جائے گا کیونکہ معنی مستعار (معنی مجازی) اصل (معنی حقیقی) کا مزاحم نہیں ہوتا۔ پس جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا یہ مجاز پر مقدم رہے گی۔

قولہ فان كانت الحقيقة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول فان كانت الحقيقة الخ سے اشارہ، ارادہ حقیقت کے مانع کا بیان فرماتے ہیں۔ اس بیان سے پہلے تہید آیہ بات ذہن نشین رہے۔ حقیقت تین قسم ہے۔ (۱) حقیقت متعذرہ (۲) حقیقت مجبورہ (۳) حقیقت مستعملہ۔ حقیقت متعذرہ وہ ہوتی ہے کہ جس تک بغیر مشقت تکلف

کے وصول ممکن نہ ہو اور حقیقت مجبورہ وہ ہوتی ہے کہ جس تک وصول ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو ترک کر دیا ہو، اور حقیقت مستعملہ وہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوعہ میں عادی استعمال کیا جاتا ہے۔ پھر حقیقت مستعملہ کے مقابل کبھی مجاز متعارف ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ پہلی دونوں صورتوں میں (یعنی حقیقت مستعملہ اور مجبورہ) بالاتفاق مجاز پر عمل ہوگا اور تیسری صورت (یعنی جب حقیقت مستعملہ کے مقابل مجاز متعارف ہو) میں حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ حقیقت مستعملہ کو ترجیح دیتے ہیں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما مجاز متعارف کو ترجیح دیتے ہیں اور چوتھی صورت (یعنی حقیقت مستعملہ کے مقابل مجاز متعارف نہ ہو) میں بالاتفاق حقیقت مستعملہ پر عمل ہوگا۔ اس تمہید کے بعد مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول فان كانت الخ کی تقریر یہ ہے کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو یا مجبورہ تو معنی مجازی مراد ہوگا اور حقیقت مستعملہ کی مثال یہ ہے۔ جب کوئی شخص قسم کھائے "لا یا کل من هذا الخ" کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا تو بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے تو پھر یہاں معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ اس جگہ کھجور کے درخت کا پھل ہے اگر وہ درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی قیمت مراد ہوگی اور اگر تکلف کر کے بعینہ کھجور کا پھل کھا لے یا اس کے پتے کھائے تو وہ حالف حانث نہیں ہوگا کیونکہ متعذر نہ تو مراد ہوتا ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے اور یہ اس صورت پر ہے جب اس حالف نے بعینہ کھجور کے کھانے کی نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے بعینہ کھجور کے درخت کے کھانے کی نیت کی ہو تو پھر اس کی عین اسی پر ہوگی جس کی اس نے نیت کی ہے۔ اور اب وہ پھلکے پاتے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔ اس مقام پر ایک مشہور سوال ہے جس کی تقریر یہ ہے۔ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہے) کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ تو متعذر نہیں ہے۔ متعذر تو اس کا کھانا ہے۔ الجواب میں جب نفی پر وارد ہوتی ہے تو اس سے فعل منفی سے کف نفس مقصود ہوتا ہے جیسے یہاں اکل ہے اور یہ تو اس جگہ متعذر ہے۔ اور مجبورہ کی مثال یہ ہے۔ کہ کوئی شخص قسم کھائے: "لا یضع قد من فی دار فلان" کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ اب دار فلاں میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگا پاؤں رکھنا ممکن تو ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔ لہذا عرف میں اس سے مجازاً دخول مراد ہوگا۔ اور جب یہ حالف دار فلاں میں داخل ہوگا تو وہ ننگے پاؤں یا پیدل یا سوار ہو کر تو حانث ہو جائے گا اور اگر دار فلاں میں بغیر داخل ہوئے باہر سے ننگا پاؤں رکھے تو حانث نہیں ہوگا کیونکہ یہ معنی عرف میں مجبور ہے اور مجبور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اور یہ حکم اس صورت پر ہے کہ جب اس کی کچھ نیت نہ ہو اور اگر اس نے کچھ نیت کی ہے تو اس کی عین اسی نیت پر ہوگی

فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "هذا الباب" میں الباب سے مراد النوع ہے کما فی قولہ

علیہ الصلوٰۃ والسلام "من خرج یطلب باباً من العلم ای نوعاً من العلم" کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حقیقت اور مجاز کے لئے کوئی باب نہیں باندھا ہاں فخر الاسلام رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حقیقت اور مجاز کے لئے باب باندھا ہے اور لفظ باب کا ذکر کیا ہے۔

قوله على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوصه ينصرف الى مطلق الجواب الخ

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قاعدہ مذکورہ کہ جب حقیقت مستعملہ ہو یا مجبورہ تو مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے (پر تفریع فرماتے ہیں کہ اسی لئے کہ جب حقیقت مجبورہ ہو تو مجازی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے) ہم نے کہا ہے کہ توكیل بالخصوصہ مطلق جواب کی طرف منصرف ہوگی یعنی جس شخص (مدعا علیہ) نے ایک رجل کو اس امر کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے پاس اس کی طرف سے مدعی کے ساتھ جھگڑے تو اس توكیل بالخصوصہ کا مطلق جواب پر حمل ہوگا خواہ رد کے ساتھ جواب ہو یا افراد کے ساتھ حتیٰ کہ اگر وکیل نے اپنے مولیٰ پر کسی شے کا اقرار کر لیا تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ جائز ہے (اور حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز نہیں ہے) اور توكیل بالخصوصہ کا حمل، مطلق جواب پر اس لئے ہے کہ خصوصیت کا معنی تحقیقی صرف انکار ہے مدعی خواہ حق پر ہو یا باطل پر اندیہ انکار شرعاً حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔ "ولا تنازعوا" تو یہ حقیقت مجبورہ شرعاً ہوئی اور جو مجبور شرعاً ہو وہ بمنزلہ مجبور عادی کے ہوتا ہے لہذا اس کو مجاز پر حمل کیا جائیگا اور وہ مطلق جواب ہے۔ اطلاق اسم السبب علی المسبب کیونکہ خصوصیت جواب کا سبب ہے۔

قوله الا ترى الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "الا ترى الخ" سے قول مذکور (کہ مجبور عادی کے ہوتا ہے) کی تائید پیش کرتے ہیں کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی "لا یکلم هذا الصبی" کہ وہ اس بچہ سے کلام نہیں کرے گا۔ تو اس کی یہ قسم اس کے بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر حالف نے اس بچہ کے بڑے ہونے کے بعد اس سے کلام کیا تو بھی حانث ہو جائے گا اور یہ اس لئے کہ بچہ کا ہجران (یعنی اس سے قطع تعلقی) شرعاً مجبور ہے۔ حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا لیس متامن لم یوحم صغیر فان لم یؤقر کیسیرفا، رواہ الترمذی۔ اور ترک کلام میں ترک رقم ہے پس ترک کلام بالصبی شرعاً مجبور ہوا اور مجبور شرعاً بمنزلہ مجبور عادی کے ہوتا ہے۔ پس حقیقت کو ترک کر کے مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا تو "لا یکلم هذا الصبی" لا یکلم هذا الذات، کی طرف منصرف ہوگا۔ بطریق اطلاق اسم اکل علی البعض۔ پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑے ہونے کے بعد کلام کیا تو اس صورت میں بھی وہ بقاد ذات کی وجہ سے حانث ہو جائے گا۔ سوال۔ محاورات عرب میں یہ

ام مقرر ہے کہ مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب مشار الیہ میں وصف کا اعتبار نہ ہوا تو کچھ مشار الیہ میں ذات کا اعتبار ہوگا تو اس بنا پر قول مذکور "لا یکلم هذا الصبی" کے معنی حقیقی، مجبوراً عادت ہوئے لہذا اس کو مجبوراً شرعاً قرار دینے کی حاجت نہیں ہے۔

الجواب: ہمیں یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ مشار الیہ میں وصف کا مطلقاً اعتبار نہیں ہوتا بلکہ مشار الیہ میں وصف کا اعتبار اس وقت نہیں کیا جاتا جب وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت نہ رکھے اور اس جگہ توبہ وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وصف العباد داعی الی الحلف بترک الکلام مع الصبیان ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ کچھ ایسا ہے وقوف اور بے ادب ہو جاتا ہے کہ اس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے پس اس جگہ وصف کا (لفظی) اعتبار ہوگا لیکن اس اعتبار کو شرعاً ترک کیا گیا۔ کما عرفت۔

سوال۔ اس بنا پر تو لازم آتا ہے کہ حالف کا قول "لا یکلم هذا الصبی" اس کے اس قول "لا یکلم صبیاً" کے بمنزل ہو جائے حالانکہ علماء اصول نے کہا ہے کہ اگر حالف "لا یکلم صبیاً" صیغہ مکروہ لانا تو وصف صبا کا اعتبار کیا جاتا۔ اس حقیقت سے کہ اس کی قسم صبی کے بچپن کے زمانہ سے مقید ہو جاتی تھی کہ اگر حالف اس کے ساتھ اسکے زمانہ صبا کے بعد کلام کرنا تو حانت نہ ہوتا الجواب: حالف کے قول "لا یکلم صبیاً" (مکروہ) میں وصف صبا کا شرعاً اعتبار ہے اور اس کے قول "لا یکلم هذا الصبی" (اشادہ کی صورت) میں وصف صبا کا شرعاً اعتبار نہیں (باوجودیکہ یہ دونوں لفظ معتبر ہیں) اس کی وجہ یہ ہے کہ اول میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے اور دہی داعی الی الحلف ہے تو اس کا بچپن میں شرعاً اعتبار ہوگا اگرچہ یہ عین علی الحرام ہے جیسا کہ وہ شخص جس نے قسم کھائی "یشرب من الیوم خمراً" کہ وہ البتہ ضرور کج شراب پیئے گا تو اس کی عین منعقد ہو جائے گی اگرچہ شراب حرام ہے۔ پس اگر اس نے شراب نہ پی تو حانت ہو جائے گا اور دوسری (یعنی صورت اشارۃ) میں وصف معتبر بالحواف نہیں ہے بلکہ اس جگہ وصف ضمنی ہے پس اس کا اعتبار نہیں ہوگا پس دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو گیا۔

تحقیق کلام یہ ہے کہ جب کسی شئی بوصف پر عین منعقد ہو تو وہ شئی بصیغہ مکروہ ہوگی یا بصیغہ معرفۃ اگر بصیغہ مکروہ ہو تو اس صورت میں وصف کا مطلقاً اعتبار ہوگا خواہ وہ وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھے یا نہ اور اگر شئی بصیغہ معرفۃ مذکور ہو تو کچھ وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا کہ نہیں اگر وصف داعی الی الحلف ہونے کی صلاحیت رکھے تو (لفظی) اس کا اعتبار ہوگا جیسے "لا یکلم هذا الصبی" میں، اور اگر وصف داعی الی الحلف ہونے کی

صلاحیت نہیں رکھتا تو کچھ اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

قول فان كان اللفظ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے پہلے حقیقت مجبورہ کے متعلق بیان فرمایا اب اپنے قول "فان كان اللفظ الخ" کے حقیقت مستعملہ کا بیان فرماتے ہیں کہ اگر حقیقت مجبورہ نہ ہو بلکہ حقیقت مستعملہ ہو یعنی لفظ اپنے معنی موضوعہ میں عادتاً مستعمل ہو، اور مجازاً متعارف ہو، اور مجازاً متعارف یہ ہے کہ حقیقت کی بالنسبت عرف میں اس کا استعمال غالب ہو۔ یادہ حقیقت کی بالنسبت غالب الفہم من اللفظ ہو تو اس وقت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے جیسے کوئی شخص قم کھائے "لا یا کل من هذا الخبط" کہ وہ اس گیموں سے نہیں کھائے گا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ عین گیموں کھائے اور یہ معنی حقیقی عرف میں مستعمل ہے۔ کیونکہ گیموں کو ابال کرنا اور ہون کر اور خام جیبا کر کھایا جاتا ہے اور اس کا معنی مجازی یہ ہے کہ وہ اس گیموں کی روٹی کھائے اور عادتاً روٹی ہی کا استعمال عین گیموں سے اکثر اور غالب ہے۔ پس حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف عین گیموں کھائے بغیر حانت نہیں ہوگا یہ اس وقت ہی حانت ہوگا جب عین گیموں کھائے گا اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک روٹی کھانے سے حانت ہوگا مجاز کے طور پر یا روٹی اور عین گیموں دونوں میں سے ہر ایک کے کھانے سے حانت ہوگا عموم مجاز کے طور پر لیکن سوینی یعنی سٹو چونکہ عرف میں دوسری جنس شمار ہوتی ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، اور ایسے ہی اگر کوئی شخص قم کھائے "لا یشرب من هذا الفرات" کہ وہ اس فرات (دریا) سے نہیں پیئے گا۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ فرات سے منہ لگا کر پیئے کیونکہ من ابتدائی ہے، یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ حالف کے پینے کی ابتداء فرات سے ہو اور یہ امر اسی وقت پایا جائے گا جب حالف فرات سے منہ لگا کر پیئے اور یہ معنی حقیقی، مستعمل ہے چنانچہ اہل البوادی (دیہات کے رہنے والے) اسی طرح پیتے ہیں۔ اور ان کی ایسے ہی عادت ہے۔ لیکن اس کا معنی مجازی، اور وہ چلو سے یا برتن سے جو فرات کے پانی سے بھر ہوا ہے پانی پینا، غالب الاستعمال ہے۔ پس حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف صرف فرات سے منہ لگا کر پینے سے حانت ہوگا۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک چلو یا برتن سے پینے سے حانت ہوگا علی سبیل المجاز یا فرات سے منہ لگا کر اور چلو سے اور برتن سے پینے سے حانت ہوگا علی سبیل عموم المجاز۔ اور حالف اگر ایسی نہر سے پانی پیئے جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حالف حانت نہیں ہوگا کیونکہ اس نہر سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب "من ما فی الفس ات" کہا جائے تو اس صورت

میں بالاتفاق حاش ہو جائے گا اور یہ تمام بحث اس صورت پر ہے جب حالف نے کسی چیز کی نیت نہ کی ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہے۔ فیمنہ علی مائوی۔

قوله وهذا يرجع الى اصل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اختلاف مذکور یعنی جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف تو حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک عموم مجاز اولیٰ ہے (ایک اور اصل پر مبنی ہے جس میں حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کا اختلاف ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول و ہوا ان المجاز الخ سے وہ اصل بیان فرماتے ہیں پھر اس کے بعد یہ بتائیں گے کہ اختلاف مذکور اس اصل پر کیسے مبنی ہے۔ اور اصل کے بیان سے قبل تمہیداً یہ امر پیش نظر رہے کہ بالاتفاق مجاز حقیقت کا خلیفہ اور اس کے لئے فرع ہے، بایں معنی کہ حقیقت اصل راجح مقدم فی الاعتبار ہے اور حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں ہی مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اس امر میں بھی اتفاق ہے کہ خلف میں یہ ضروری ہے کہ اس کے اصل کا وجود متصور ہو اگرچہ وہ کسی عارض کی وجہ سے دپایا جاتا ہو۔ البتہ ان حضرات نے خلفیت کی جست میں اختلاف کیا ہے۔ اب اس تمہید کے بعد اصل کا بیان یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز حقیقت کا تکلم میں خلیفہ ہے یعنی آپ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کلام عربیت اور ترجمہ کے اعتبار سے درست ہو اگرچہ اس کا معنی حقیقی نہ پایا جاتا ہو اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "حتى صحت الاستعداد به عندة وان لم ينعقد لا يجاب الحقيقة" کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلام جب عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہو تو اس کلام سے مجاز کے لئے استعداد صحیح ہوگا اگرچہ یہ کلام اپنے معنی حقیقی کا فائدہ دے جیسے اس شخص کے قول میں جو اپنے غلام کو "ھذا ابني" "یہ میرا بیٹا ہے" کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس قائل سے عمر کے لحاظ سے بڑا ہے پس اس قائل کا قول "ھذا ابني" (در انحالیکہ اس سے غلام کی آزادی مراد ہو) یہ "ھذا ابني" (در انحالیکہ اس سے غلام کی بنوعلم مراد ہو) کا خلیفہ ہے۔ تو یہ غلام حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں ایسا امر موجود ہے جو اس کلام سے استعداد کو صحیح قرار دیتا ہے اور وہ ام کلام کا عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے مستقیم ہوتا ہے کیونکہ یہ کلام اپنے مبتداء اور خبر ہونے اور اثبات حکم کے لئے موضوع ہونے کے اعتبار سے صحیح العبادۃ ہے اور اس کا ترجمہ بھی درست ہے۔ ہاں ایک امر خارج کے اعتبار سے اس کلام کے معنی حقیقی پر عمل کرنا متعذر رہے کیونکہ ولد کا والد سے عمر کے لحاظ سے بڑا ہونا محال ہے۔ پس

اس جگہ مجاز متیقن ہوگا تو اس سے غلام کا عتق مراد ہوگا بطریق ذکر المردوم داراۃ اللزام۔ اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز حقیقت کا حکم میں خلیفہ ہے "یعنی ھذا ابني" کا حکم (در انحالیکہ اس سے غلام کی آزادی مراد ہو) یہ "ھذا ابني" (در انحالیکہ اس سے غلام کی بنوعلم مراد ہو) کے حکم کا خلیفہ ہے پس اس جگہ اصل کے حکم کا مستقیم اور درست ہونا چاہیے اور کسی عارضہ کی وجہ سے اس پر عمل متعذر ہو تو پھر مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تو صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ کلام لغو ہے اور اس سے غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ معنی حقیقی کا امکان جو کہ صحت مجاز کے لئے شرط ہے وہ اس کلام میں متیقن ہے کیونکہ جو عمر میں اکبر ہے وہ اصغر کا ابن نہیں ہو سکتا لہذا اس کلام کو مجازی معنی پر حمل نہیں کیا جائے گا۔

قوله فاعتبروا رجحان فی التكلم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "فاعتبروا رجحان الخ" سے اختلاف مذکور کو اس اصل پر متفرع فرماتے ہیں قبل ازیں کہ اس کا بیان کیا جائے یہ بات پیش نظر رہے کہ تکلم بلفظ الحقیقۃ کہ جب اس سے اس کا معنی موضوع مراد ہو، یہ اصل ہے جیسے "ھذا اسد" کے ساتھ تکلم جبکہ اس سے الحيوان المفترس مراد ہو، اصل ہے اور "تکلم بلفظ الحقیقۃ" کہ جب اس سے اس کا مجازی معنی مراد ہو، یہ خلف ہے جیسے "ھذا اسد" کے ساتھ تکلم جبکہ اس سے الرجل الشجاع مراد ہو، خلف ہے۔ یہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے آپ کے مذہب پر دلیل یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز، دونوں لفظ کے اوصاف سے ہیں (جیسا کہ اہل فقہ کا اس پر اجماع ہے) پس خلفیت اور اصالت کا اعتبار تکلم میں اولیٰ ہے (اس سے کہ اس کا اعتبار معنی میں کیا جائے) تاکہ یہ لفظ اسی چیز میں خلیفہ ہو جو اس کی وصف ہے نہ غیر میں اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک خلفیت اور اصالت کا اعتبار حکم میں ہے۔ یعنی حقیقت کا حکم اصل ہے اور مجاز کا حکم خلف ہے، حاصل خلاف یہ ہے کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز میں یہ شرط ہے کہ اس لفظ کا معنی حقیقی ممکن ہو۔ اور وہ کسی عارض کی بناء پر پایا نہیں جاتا۔ کیونکہ جس جگہ اصل متصور نہیں ہوتا وہاں فرع بھی متصور نہیں ہوتی۔ پس جب حقیقت کا حکم ممکن نہیں ہوگا تو کلام بالکل لغو ہو جائے گی۔ اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز میں معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط نہیں ہے۔ آپ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ لفظ عربیت اور ترجمہ کے اعتبار سے درست ہو۔ اگرچہ اس کا معنی حقیقی ممکن نہ ہو۔ پس یہ خلاف عموم و خصوص مطلق کے معنی میں ہے اور نسبتہ عموم و خصوص مطلق کے لئے دو مادے ہوتے ہیں ایک اجتماعی و دوسرا انفرادی۔ اگر کوئی شخص اپنے اس غلام کو "ھذا ابني" کہے جو اس شخص سے عمر میں چھوٹا ہے۔ تو یہ بالاتفاق مجاز ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے اس غلام کو "ھذا ابني" کہتا ہے جو اس شخص سے عمر میں بڑا ہے۔ تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ کلام

کے نزدیک یہ مجاز ہے اس سے اس غلام کا عقد ثابت ہو جائے گا کیونکہ قائل کا قول ”وہذا ابی“ عربیہ اور ترجمہ کے اعتبار سے صحیح ہے جو کہ آپ کے نزدیک مجاز کے لئے صحیح ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک یہ کلام لغوی ہے کیونکہ ان کے نزدیک مجاز کے لئے معنی حقیقی کا امکان شرط ہے اور یہاں تو معنی حقیقی محال ہے۔ کیونکہ جو عمر میں بڑا ہوا وہ عمر میں چھوٹے کا ابن نہیں ہو سکتا۔ اب اس تمہید کے بعد تفریع کا بیان یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں عنقریب آئے گا تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے رجحان فی التکلم کا اعتبار کیا ہے یا اس طور کہ آپ نے التکلم بالحقیت کو واجب کہ حقیقت پر عمل حکم ہو، تکلم بالمجاز پر ترجیح دی ہے کیونکہ آپ کے نزدیک تکلم کا اعتبار ہے حتیٰ کہ آپ نے مجاز کی خللیت کو تکلم میں ثابت کیا ہے پس حقیقت مستعمل (جو کہ عادتہ مجہوز نہیں ہوتی) مجاز سے ادلی ہوگی اگرچہ مجاز متعارف ہی کہیں نہ ہو اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز، حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کو حکم میں حقیقت پر ترجیح ہے یا تو اس لئے کہ مجاز کا حکم حقیقت کے حکم پر مشتمل ہے جیسا کہ عوم مجاز کی صورت میں ہوتا ہے اور یا اس لئے کہ مجاز غالب الاستعمال ہے پس مجاز، حقیقت سے ادلی ہے۔

خلاصہ کلام و مسئلہ مذکورہ (یعنی جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف تو امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حقیقت ادلی ہے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک مجاز ادلی ہے، یہ ایک اور اصل پر مبنی ہے، مادہ یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک خللیت میں تکلم کا اعتبار ہے تو تکلم بالحقیت ہی ادلی ہے (تکلم بالحقیت سے مراد یہ ہے کہ لفظ حقیقت کا اطلاق ہوا وہ اس سے معنی موضوع لازم ادھر) پس جب حقیقت مستعمل فی التکلم عادتہ ہو تو پھر کوئی حاجت دہر ہے کہ معنی حقیقی کو ترک کر کے معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے اور صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک خللیت میں حکم کا اعتبار ہے تو مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا جائے گا پس جب لفظ کا معنی مجازی متعارف ہو تو اس وقت اس حکم کو جو مجاز میں ہے ترجیح ہے اس حکم پر جو حقیقت میں ہے کیونکہ جو حکم حقیقت میں ہے وہ تو غیر متعارف ہے پس لفظ کو معنی مجازی پر محمول کرنا ضروری ہوا اس حکم کے رجحان کا اعتبار کرتے ہوئے جس پر مدار حقیقت ہے۔

ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة محل الكلام بدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا ياكل لحما فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لقصور في المعنى المطلوب في الاقل وزيادة في الثاني

ترجمہ۔ پھر تمام وہ قرائن جن کے سبب سے (شرعیات میں) عمل بالحقیت متروک ہوتا ہے (بالاستقراء) پانچ میں کبھی حقیقت کو محل کلام کی دلالت کے سبب ترک کیا جاتا ہے اور کبھی دلالت عادتہ کے سبب جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور کبھی حقیقت کو ایسے معنی کی دلالت کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جو متکلم کی جانب راجع ہوتا ہے مثل اس معنی کے جو یمن فور میں ہوتا ہے اور کبھی حقیقت کو سیاق نظم کی دلالت کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا“ اور کبھی حقیقت لفظی نفس کی دلالت کے سبب سے متروک ہوتی ہے جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ لحم گوشت نہیں کھائے گا پس اس نے مچھلی کا گوشت کھا لیا تو وہ حانت نہیں ہوگا اور ایسے ہی جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فاکہہ نہیں کھائے گا پس اس نے انگور کھا لیا تو وہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا کیونکہ اول میں معنی مطلوب کے اعتبار سے قصور اور کمی ہے اور ثانی (عنب) میں معنی مطلوب (تنم و تفکد) کے اعتبار سے زیادتی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ثم جملة ما تترك الخ اب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ان قرائن کا بیان شروع

فرما ہے میں جن کے سبب سے عمل بالحقیت ترک کر کے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے۔ پس فرماتے ہیں کہ تمام وہ قرآن جن کی دہرے سے شریعات میں عمل بالحقیت متروک ہوتا ہے بالاستقراء پانچ ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کبھی کبھی محل کلام کی دلالت کے سبب حقیقت متروک ہوتی ہے یعنی کبھی حقیقت کو اس چیز کی دلالت کے سبب سے ترک کر دیا جاتا ہے جس میں کلام واقع ہوتی ہے یاں طور کہ وہ چیز معنی حقیقی کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، یا تو اس لئے کہ معنی حقیقی کی صورت میں اس ذات میں کذب لازم آتا ہے جو کذب سے معصوم ہے جیسے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ”انما الاعمال بالنیات“ اس حدیث شریف کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ اعمال تجارح، نیت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہوتے، حالانکہ یہ تو کذب ہے کیونکہ ہمارے اکثر اعمال نیت کے بغیر بھی وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ذات مقدسہ کذب سے معصوم اور بری ہے لہذا یہ حدیث شریف معنی مجازی پر محمول ہوگی۔ اور اس کا معنی یہ ہوگا کہ ثواب اعمال یا حکم اعمال نیت پر موقوف ہے اور یہ بالکل درست ہے۔ اور یادہ چیز جس کے ساتھ کلام کا تعلق ہے معنی حقیقی کی صلاحیت کسی اور دہرے سے نہ رکھتی ہو۔ جیسے کوئی شخص قسم کھائے ”لا یا کل من ہذا النخلۃ“ کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہیں کھائے گا۔ اس کا معنی حقیقی تو یہ ہے کہ حالت کھجور کے درخت کے پتے اور چھلکے کھائے حالانکہ اس کے پتوں اور چھلکوں کا کھانا تو معتذر ہے تو محل کلام اس امر پر دل ہے کہ یہاں معنی حقیقی متروک ہے تو پھر یہاں معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ اس کھجور کے پھل یا اس کی قیمت ہے (اگر یہ درخت پھل دار نہیں ہے) بہر حال جب محل کلام کسی دہرے سے معنی حقیقی کا قابل نہ ہو تو لا محالہ معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

قرآن و بدلائلہ العادۃ الخ اور کبھی دلالت عادت کے سبب سے حقیقت متروک ہوتی ہے۔ یعنی الفاظ کے استعمال اور ان الفاظ سے معانی سمجھنے میں لوگوں کی عادت دلالت کرتی ہے کہ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ کلام افہام معنی کے لئے موضوع ہے پس جب عرف میں اس کو معنی لغوی سے نقل کر کے کسی اور معنی کے لئے استعمال کیا گیا ہے تو ضروری طور پر اس کلام سے یہی معنی مراد ہوگا (اور یہ اس وقت ہے جب حقیقت مستعمل نہ ہو اور اگر حقیقت مستعمل ہو تو حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس صورت میں مجاز سے حقیقت اولیٰ ہوتی ہے) جیسے حالف کے قول : لا یضع قدمہ فی دار فلان“ میں چونکہ اس کا معنی حقیقی، دلالت عادت کے سبب سے متروک ہے اور اس کا معنی مجازی متعارف ہے اور وہ دخول ہے لہذا اس سے یہی معنی مجازی یعنی دخول مراد ہوگا۔ اور ایسے ہی وہ تمام الفاظ ہیں جو منقول شرعی ہوں جیسے الصلوٰۃ والنکوٰۃ والحج۔ یا منقول عرفی خاص ہو یا عام مثلاً صلوٰۃ لیجے کہ اس کا لغوی معنی دعا ہے

ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما“ اور حضور پر نور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ارشاد مبارک میں ”واذا کان صائماً فلیصل“ صلوٰۃ کا معنی دعا ہے پھر صلوٰۃ کو ارکان مخصوصہ اور عبادت معمودہ کی طرف نقل کر لیا گیا ہے اور پہلے معنی ”دعا“ کو ترک کر دیا گیا پس اب اگر کوئی شخص یوں کہے ”لله علی ان اصلي“ تو اس شخص پر نماز واجب ہوگی دعا نہیں۔

قرآن و بدلائلہ معنی الخ اور کبھی حقیقت کو اس معنی کے سبب سے ترک کیا جاتا ہے جو معنی متکلم کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے معنی کے سبب سے جو متکلم کے تکلم اور اس کے قصد و ارادہ کی طرف راجع ہوتا ہے پس ایسا کلام انھیں پر محمول ہوتا ہے۔ اگرچہ لفظ حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے عین فور میں ہوتا ہے (فور اصل میں قارت القدر کا مصدر ہے اور قار القدر اس وقت کہا جاتا ہے جب دیگ خوب جوش مارے پھر لفظ فور سے جو غضب کا اعتبار کرتے ہوئے اس حالت کا نام رکھا گیا جس میں کوئی ٹھہرا اور تاخیر نہیں ہوتی کہا جاتا ہے ”جاء فلان من فوراً“ اسی من ساعتہ اور عین فور سے مراد جل کا حالت غضب میں اپنی زدہ کو جو گھر سے نکلنے کا ارادہ کر رہی ہے قول ”ان خرجت فانت طالق“ اور اس میں کو عین فور سے اس لئے موسوم کیا گیا ہے کہ یہ متکلم سے فوراً ان غضب کی حالت میں صادر ہو رہی ہے پس اس کلام کی حقیقت تو یہ ہے کہ اس عودت پر ہر خروج میں طلاق واقع ہو لیکن معنی ”وران غضب“ جو اس عودت کے ارادہ خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوا وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مراد یہی خروج عین ہے لہذا اس قرینہ کے سبب سے اس کلام کو اسی خروج عین پر مجازاً محمول کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر وہ عودت یمن کنٹھ گئی یا کچھ دیکھ گئی پھر اس کے بعد گھر سے نکلی تو ایسی صورت میں اس عودت پر طلاق واقع نہیں ہوگی پس اس کو خاص پر حمل کیا گیا ہے۔

فائدا۔ عین کی اس نوع یعنی عین فور کے ساتھ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ متفق ہیں صرف آپ نے اس نوع کو استنباط فرمایا ہے۔ آپ سے پہلے لوگ یہ کہتے تھے کہ عین دو قسم ہے عین مؤقتہ جیسے حالف کا قول ”والله لا افعل کذا“ اور عین مؤبدہ جیسے حالف کا قول ”والله لا افعل کذا“ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تیسری نوع کا استنباط فرمایا یہ قسم الفاظ کے اعتبار سے مؤبدہ ہے اور معنوں کے اعتبار سے مؤقتہ ہے اور اس کو عین فور کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

قرآن و بدلائلہ سیاق النظم الخ اور کبھی سیاق نظم کی دلالت کے سبب حقیقت متروک ہوتی ہے یعنی کبھی

حقیقت کو ایسے کلام کے لئے کی وجہ سے ترک کیا جاتا جس کے ساتھ ایسا قرینہ لفظیہ ملتی ہو خواہ وہ کلام سے مقدم ہو یا متاخر۔
 جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں کلام کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "مَنْ شَارَفَ فَلْيُكْفِرْ وَمَنْ شَارَفَ فَلْيُكْفِرْ" میں تو فلیکفر کا حقیقی معنی واجب کفر ہے لیکن یہ قرینہ "اَنَا اَعْتَدُ لِلظَّالِمِينَ نَارًا" کے سبب سے متروک ہے اور فلیکفر کو معنی مجازی پر حمل کیا جائے گا اور وہ تین بج ہے من قبیل ذکر الصند و ارادة الاكفر۔ کیونکہ یہاں امر سے نئی مراد ہے اور اسی طرح کسی رجل کا دوسرے کو کہنا "طلق امراتی ان كنت رجلاً" اگر تو مرد ہے تو میری زوجہ کو طلاق دے" اور اس کا قول "افعل فی مالی ما شئت ان كنت رجلاً" اگر تو مرد ہے تو میرے مال میں جو چاہتا ہے تصرف کر" تو اس کے اس قول سے توکل ثابت نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ "طلق امراتی" اور "افعل ما شئت" کا معنی حقیقی یعنی "توکل" یہ قرینہ ان کنت رجلاً کے سبب سے متروک ہے کیونکہ یہ کلام (ای ان کنت رجلاً) ایسے موقع پر بولی جاتی ہے جب اس امر کا اظہار مقصود ہوتا ہے کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس کے ساتھ یہ کلام متصل ہے لہذا اس قسم کے کلام کو مجازاً و جزو قین پر محمول کیا جائے گا اور اسی طرح مسلم کا کافر کو یہ کہنا "انزل ان کنت رجلاً" اس سے امان ثابت نہیں ہوگا بقرینہ ان کنت رجلاً کے۔

قوله و بدلائل اللفظ الخ اور کبھی دلالت لفظی قسم کے سبب حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے۔ یعنی لفظ اپنے مادہ حروف اور ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے دلالت کرتا ہے کہ یہاں حقیقت متروک ہے بایں طور کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں قوت ہے۔ پس جس میں معنی ناقص طور پر پایا جائے گا وہ اس سے خارج ہوگا یا لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوگا وہ خارج ہو جائے گا اور ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اڈل کا بیان یہ ہے جیسے کوئی شخص قسم کھائے "لایا کل لحماً" کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا۔ پس اس نے چھلی کا گوشت کھالیا تو وہ شخص حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا۔ کیونکہ لحم کا معنی حقیقی تو گوشت ہے جو چھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے یہ متروک ہے۔ اس لئے کہ لحم یہ اتمام سے ماخوذ ہے جس کے معنی قوت اور شدت کے ہیں کہا جاتا ہے۔ التهم القتال ای اشتد القتال۔ پھر اس کا یہ نام اس میں قوت کی وجہ سے رکھا گیا۔ کیونکہ گوشت دم (خون) سے بنتا ہے اور اس میں شدت کا معنی ہے تو یہ لفظ اپنے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے لحم صک کو شامل نہیں ہوگا کیونکہ چھلی کے گوشت میں اس معنی کی کمی ہے۔ کیونکہ قوت اور شدت بغیر دم کے نہیں سکتی اور چھلی میں دم ہوتا نہیں کیونکہ دموی (خون والا) پانی میں زندگی بسر نہیں کر سکتا پس حالف چھلی کے گوشت کھانے سے حانت نہیں ہوگا۔ (اور یہ امر

ذہن نشین رہے کہ لحم کے ماخذ اشتقاق کے اعتبار سے اس کا اطلاق چھلی کے گوشت پر نہیں ہو سکتا یاں اگر کسی اور وجہ سے لحم کا اطلاق چھلی کے گوشت پر ہو رہا ہو تو یہ باعث قدح نہیں۔ قرآن حکیم میں لحم کا اطلاق چھلی کے گوشت پر ہوا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک "لَا تَلَوْا مِنْهُ لِحْمًا طَرِيًّا" اور اسی قول سے حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس امر پر استدلال کیا ہے کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص چھلی کا گوشت کھانے سے حانت ہو جائے گا اور ہم (احناف) کہتے ہیں کہ لحم کے ماخذ اشتقاق کی وجہ سے حانت نہیں ہوگا۔

قوله و کذا اذا حلف الخ اور ثانی کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول و کذا اذا حلف الخ سے بیان فرمایا ہے کہ جب کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فاکھہ (پھل) نہیں کھائے گا پس اس نے انگوڑ کھائے تو وہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانت نہیں ہوگا کیونکہ فاکھہ اس چیز کا نام ہے جو فاکھہ اور تنعم یعنی لذت و فرحت حاصل کرنے کے طور پر کھائی جائے اور یہ تنعم غذا کے لئے کفایت نہیں کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے انقلبوا اذا کھین ای متنعمین اور تنعم یہ اس اصل چیز سے زائد ہے جس سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے اور جس سے بدن کی بقا ہے۔ اور انگوڑ کھجور کے ساتھ تو قوام بنتا ہے اور بعض شہر دل میں تو غذا کے لئے انہی پر اتکال کیا جاتا ہے۔ پس عنب میں امر زائد کا حصول ہے اور اسی زیادتی کی وجہ سے انگوڑ اور کھجور کو اسم الفاکھہ شامل نہیں ہوگا۔ پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حالف انگوڑ کھانے سے حانت نہیں ہوگا جب کہ اس نے کوئی نیت نہیں کی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور یہی قول حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے اور اگر حالف نے عنب کے ٹکے کھانے کی ہی نیت کی ہے تو بالاتفاق انگوڑ کھانے سے حانت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الصَّرِيحُ فَمِنْ قَوْلِهِ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَهَبْتُ وَحُكْمُهُ تَعَلَّقَ الْحُكْمُ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَعْنَى عَنِ الْعَزِيمَةِ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ الْمُرَادِ وَحُكْمُ الْكِنَايَةِ أَنَّهُ لَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ لِأَنَّهُ مُسْتَرَادُّ ذَلِكَ مِثْلُ الْمَجَازِ قَبْلَ أَنْ يُصِيرَ مُتَعَارِفًا وَسُمِّيَ الْبَائِنُ وَالْحَرَامُ وَنَحْوَهُمَا

كُنَايَاتِ الطَّلَاقِ مَجَازًا لِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ الْمَعَانِي لِكِنَّ الْإِبْهَامَ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ
وَيَعْمَلُ فِيهِ فَلِذَلِكَ شَابَهَتْ الْكُنَايَاتِ فَمُسِمَتْ بِذَلِكَ مَجَازًا وَلِهَذَا الْإِبْهَامُ
أُخْتِجَ إِلَى النِّيَّةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِمُوجِبَاتِهَا مِنْ
غَيْرِ أَنْ يُجْعَلَ عِبَارَةً عَنِ الصَّرِيحِ وَلِذَلِكَ جَعَلْنَاهَا بَوَائِنَ الْإِنِّ فِي قَوْلِ
الرَّجُلِ ائْتَدَى لِأَنَّ حَقِيقَتَهُ لِلْحِسَابِ وَلَا أَثَرَ لَذَلِكَ فِي النِّكَاحِ وَ
اُئْتَدَى اُدْخِلْ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يُعَدُّ مِنْ غَيْرِ الْأَقْرَاءِ فَإِذَا نَوَى الْأَقْرَاءَ
وَذَالَ الْإِبْهَامَ بِالنِّيَّةِ وَجَبَ بِهِ الطَّلَاقُ بَعْدَ الدَّخُولِ اِقْتِضَاءً وَقَبْلَ
الدَّخُولِ جُعِلَ مُسْتَعَارًا مُحْضًا عَنِ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ سَبَبُهُ فَاسْتَعِيلَ الْحُكْمُ لِسَبَبِهِ

ترجمہ اور صریح۔ وہ مثل کسی شخص کے قول "بعت و اشتريت و دھبت" کے ہے اور اس کا حکم یہ ہے
کہ حکم عین کلام سے متعلق ہوتا ہے۔ اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ نیت و ارادہ سے مستغنی ہوتا ہے کیونکہ وہ
ظاہر المراد ہے اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت (یا اس چیز جو نیت کے قائم مقام ہے جیسے دلالت حالت
غضب یا مذکرۃ الطلاق) کے بغیر واجب نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کنایہ مستتر المراد ہوتا ہے اور یہ اپنے متعارف ہونے سے پہلے
مجاز کی مثل (نظیر) ہے اور لفظ "البائن اور الحرام اور ان کی مثل دوسرے الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا مجاز کے طور پر ہے کیونکہ
یہ الفاظ معلومۃ المعانی میں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس کے ساتھ لفظ کا اتصال ہے اور جس میں لفظ کی تاثیر ہے پس
بائیں دہر یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے تو ان کو مجازاً کنایہ کے اسم سے موسوم کیا گیا اور ابہام مذکور کی بناء پر نیت کی محتاجی
ہوتی ہے تو جب نیت سے ابہام دور ہو جائے تو پھر الفاظ مذکورہ کے موجبات پر عمل کرنا واجب ہو جاتا ہے بغیر اس کے
کہ ان کو طلاق صریح کے قائم مقام کیا جائے اور اسی لئے ان کو بوائن قرار دیا گیا ہے مگر رجل کے قول "اعتدی"
(عدت شمار کر) میں کیونکہ اس کی حقیقت حساب کے لئے ہے اور حساب کے لئے نکاح میں کوئی اثر نہیں ہے اور "اعتدا

جیسے کے شمار کرنے کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے پس جب شوہر حیض کی مدت
شمار کرنے کی نیت کرے تو اب اس نیت کے ساتھ ابہام زائل ہو گیا تو دخول کے بعد اقتضاء طلاق ثابت ہوگی اور
دخول سے پہلے "اعتدی" کا لفظ "کوئی طالق" سے مستعار محض قرار دیا جائے گا اس لئے کہ طلاق اعتداء حیض للفرار
عن العدة کا سبب ہے تو حکم کو اس کے سبب (طلاق) سے مستعار قرار دیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح

قرود اما الصریح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے صریح کی صرف مثال بیان فرمائی ہے
اور اس کی تعریف ذکر نہیں کی۔ اس لئے کہ صریح کی تعریف اس کے نظائر کے بیان سے ظاہر ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے
اثنائے بیان میں صریح کی تعریف کی طرف اپنے قول "لأنه ظاهر المراد" سے اشارہ ضرور فرمادیا ہے۔ الصریح یہ فعل معنی
الفاعل صریح یصرح صرّھا صرحاً و صرحاً یعنی ظہور سے مشتق ہے اس کا لغوی معنی "الظاہر" ہے اور صریحاً (کو صریح اسی لئے
کہتے ہیں کہ یہ تمام نیت سے ظاہر اور دم تعلق ہوتا ہے۔ اور اباب احوال کی اصطلاح میں "الصریح" سے مراد یہ ہے "ما
ظہر المراد بہ خبراً یا حقیقۃً اور مجازاً" یعنی الصریح وہ لفظ ہے کہ اس سے جو مراد ہے وہ نہایت ظاہر ہو خواہ وہ حقیقت
ہو یا مجازاً اور صریح کی نیت میں "حقیقۃً اور مجازاً" کے اخذ سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز
میں سے ہر ایک کے ساتھ نیت ہوتی ہیں گویا یہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی اقسام ہیں اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ صریح
کی مثال بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں جیسے کسی کا قول "بعت و اشتريت و دھبت" اور یہ الفاظ ایسے ہیں کہ ان کے
معانی نہایت ہی واضح اور ظاہر ہیں۔

قوله وحكمه تعلق الحكم بعین الکلام الخ اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہوتا ہے
اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ نیت و ارادہ سے مستغنی ہوتی ہے کیونکہ وہ ظاہر المراد ہے یعنی صریح کا
حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور عبارت صریح اپنے معنی کے قائم مقام ہوتی ہے جیسے سفر و مشقت کے
قائم مقام کیا گیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ مشقت کی طرف التفات نہیں ہوتی بلکہ منظور الیہ نفس سفر ہوتا ہے اسی طرح اس
جگہ "اثبات مراد" میں منظور الیہ نفس عبادت ہے خواہ وہ حقیقت ہو یا مجازاً اور اس امر کی طرف التفات نہیں ہوتی کہ متکلم نے اس
معنی کا ارادہ کیا ہے یا نہیں۔ حتیٰ کہ صریح اپنے معنی کے اثبات میں نیت کا محتاج نہیں ہوتا کیونکہ وہ ظاہر المراد ہوتا ہے پس

صریح کا معنی بغیر نیت و ارادہ کے ثابت ہوگا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص الحمد للہ کہنے کا ارادہ کرے اور چانک اُس کی زبان سے "انت طالق" نکل جائے تو اس کی زوجہ پر بغیر اس کے ارادہ کے طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ "انت طالق" صریح ہے اور صریح ظاہر المراد ہوتا ہے۔ پس قصداً یہ اثبات مراد میں نیت کا محتاج نہیں ہوگا ہاں ویانہ اس کے لئے وہی ہے جس کی اُس نے نیت کی ہے۔

قوله وحکم الکنايتہ الخ اہل اصول کی اصطلاح میں کنایت کی تعریف یہ ہے: الکنايتہ ما استتر المراد بہ ولا تفہم الا بقربینۃ حقیقۃ کان او مجازاً "کنایت وہ لفظ ہے کہ اُس کا معنی اور جو اُس سے مراد ہے وہ پوشیدہ ہو اور کسی قرینہ کے بغیر مفہوم نہ ہو خواہ وہ حقیقت ہو یا مجاز۔ کنایت کی تعریف میں بھی "حقیقت اور مجاز" کی قید سے اس امر پر تنبیہ ہے کہ کنایت حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوتا ہے "اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو استعمال کے اعتبار سے ہو پس یہاں کسی قید سے مخفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں کیونکہ مخفی اور مشکل کی خفاء دوسرے مانع کے اعتبار سے سے یہی وجہ ہے کہ اگر صریح میں خفاء اور کنایت میں ظہور دوسرے عوارض سے ہو تو یہ صریح کے صریح ہونے میں اور کنایت کے کنایت ہونے میں مضر نہیں کیونکہ ان دوسرے عوارض کا اعتبار نہیں ہوتا غرضیکہ صریح اور کنایت دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے ارباب اصول نے کہا ہے کہ حقیقت مجملہ کنایت ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے اور مجاز متعارف صریح ہے اور مجاز غیر متعارف کنایت ہے۔

اور کنایت کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا متکلم کی نیت (یا اُس چیز جو نیت کے قائم مقام ہے جیسے دلالت حالت غضب یا مذکرہ الطلاق) کے بغیر واجب نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کنایت مستتر المراد ہوتا ہے پس ثبوت مراد میں تردد ہوا تو یہ اُس وقت تک حکم کو واجب نہیں کرے گا جب تک یہ استتار نیت متکلم یا اُس چیز جو نیت کے قائم مقام ہونے سے انکی نہ ہو جائے پس "انت بائن" کے ساتھ طلاق واقع نہ ہوگی تا وہ قلیک متکلم طلاق کی نیت کرنے یا حالت غضب یا مذکرہ طلاق قولا وسمی البائن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول وسمی البائن الخ سے ایک سوال کا جواب دیتے ہیں۔ اس سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ (احناف) نے یہ کہا ہے کہ کنایت وہ لفظ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو اور طلاق بائن کے الفاظ "مثل قول" انت بائن وحرام وبتلہ وغیرہا "یہ سب معلومہ المراد اور معلومہ المعانی ہیں کیونکہ ہر ایک جانتا ہے کہ البائن یہ البیونۃ سے ہے جس کا معنی انفصال ہے۔ اور الحرام یہ حرمت سے ہے

جس کا معنی منع ہے اور البتہ یہ بت سے ہے جس کا معنی جدا کرنا ہے تو یہ الفاظ اپنے معانی میں صراحتہً مستعمل ہیں تو پھر ان الفاظ کو کنایت کے اسم سے کیوں موسوم کرتے ہیں۔

الجواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس سوال کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کو کنایت سے موسوم کرنا مجاز کے طور پر ہے کیونکہ یہ الفاظ معلومہ المعانی ہیں بایں وجہ کہ اہل لغت جانتے ہیں کہ البائن یہ بیونۃ سے ہے اور اس کا معنی انفصال ہے لیکن ابہام اُس محل میں ہے جس کے ساتھ اس لفظ کا اتصال ہے اور جس میں اس لفظ کی تاثیر ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس چیز سے بائن (جدا) ہے کیا وہ مال سے جدا ہے یا جمال سے یا زوج سے یا اپنے قبیلہ سے پس بایں وجہ یہ الفاظ کنایات کے مشابہ ہو گئے تو ان کو مجازاً کنایت کے اسم کے ساتھ موسوم کیا گیا۔ اسی لئے جب متکلم "انت بائن" کہتے ہوئے اس امر کی نیت کرے کہ "تو مجھ سے جدا ہے" تو اس سے طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح "انت حرام وبتلہ وسمی" ہیں۔ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوتے تو پھر یہ "انت طالق" کے بمنزلہ ہوتے تو پھر ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی اور مصنف اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ابہام مذکور کی بنا پر نیت کی محتاجی ہوتی ہے تو جب نیت سے ابہام دور ہو جائے تو پھر الفاظ مذکورہ کے موجبات پر عمل واجب ہو جاتا ہے بغیر اس کے کہ ان کو طلاق صریح کے قائم مقام کیا جائے کیونکہ اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوتے تو پھر یہ طلاق صریح سے عبارت ہوتے اور ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی۔ مگر یہ الفاظ تو بطریق مجاز کنایات ہیں تو اسی لئے ان کو بوائن قرار دیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ ان کے ساتھ طلاق بائن واقع ہوتی ہے قولا الا فی قول الرجل الخ۔ یہ قول "جعلنا ہا لبوائن" سے استناد ہے یعنی الفاظ کنایات تمام کے تمام لبوائن ہیں کہ ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے مگر تین الفاظ یعنی "اعتدی" "استبری رحمک" "انت وحدہ" لبوائن نہیں ہیں بلکہ ان الفاظ مذکورہ کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ان میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہے "اعتدی" میں تو اس لئے کہ وہ مال شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے۔ کہا جاتا ہے "اعتد مالک" یعنی اپنے مال کے عدد کا شمار کر" اور اس "حساب و شمار" کا قطع نکاح اور ازالہ ملک میں کوئی اثر نہیں ہے بخلاف اس کے قول "انت بائن وحرام وغیرہا" کیونکہ ان کے ساتھ جب طلاق کی نیت کرے تو اس کے ساتھ بیونۃ اور حرمت بھی ثابت ہوگی تو جب "حساب" قطع نکاح میں مؤثر نہ ہو تو پھر "اعتدی" کو ان معانی میں سے جن کا یہ احتمال رکھتا ہے کسی معنی پر عمل کریں گے چونکہ "اعتداد" حیض کے شمار کرنے کے علاوہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ پس جب شمار حیض کی مدت شمار

کرنے کی نیت کرے تو اب اس نیت کے ساتھ اہام زائل ہو گیا تو اس کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضا طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا "اعتدی لاخی طلقک" یا "کوئی طالق قائم اعتدی" یا "طلقى ثم اعتدى" یعنی تو "عدت میں بیٹھ جا کیونکہ میں نے تجھے طلاق دے دی ہے" یا "تو مطلق بن جا پھر عدت شمار کر" یا تو اپنے آپ کو طلاق دے دے پھر عدت شمار کر، پس جب شوہر نے اپنی زوجہ کو عدت شمار کرنے کا امر کیا حالانکہ طلاق سے پہلے اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو پھر صحت امر کے لئے ضرورتاً امر سے پہلے طلاق مقدر ہوگی اور ضرورت تو اصل طلاق کے اثبات سے پوری ہو جاتی ہے پھر امر زائد یعنی بیہودہ اور ایک سے زائد طلاق کے اثبات کی حاجت نہیں ہوگی لہذا "اعتدی" سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اور اگر زوجہ غیر مدخول بہا ہے تو اس وقت اس پر عدت بالکل ہی نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں ضروری ہے کہ "اعتدی" کا لفظ "کوئی طالق" یا "طلقى" سے مستعار قرار دیا جائے اس لئے کہ طلاق یہ اعتداد الحیض للفرار عن العدة کا سبب ہے تو حکم (یعنی الاعتداد المسبب) کو اس کے سبب (طلاق) سے مستعار قرار دیا ہے بایں طور کہ الاعتداد یعنی مسبب کا ذکر کیا گیا اور اس سے سبب یعنی طلاق کا ادادہ کیا گیا ہے اور یہ جائز ہے۔

سوال۔ سبب کا استعارہ مسبب کے لئے تو جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کے لئے اہل اصول کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور آپ نے تو اس جگہ مسبب کا استعارہ سبب کے لئے کیسے جائز قرار دیا ہے۔
الجواب۔ جب مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو تو طریقین سے استعارہ جائز ہوتا ہے اور اس جگہ الاعتداد جو کہ مسبب ہے یہ اپنے سبب یعنی طلاق کے ساتھ مختص ہے۔

سوال۔ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں کہ "الاعتداد" عدت شمار کرنا، یہ طلاق کے ساتھ مختص ہے کیونکہ لوندی جب آزاد کردی جائے تو اس پر عدت مشروع کر دی گئی ہے۔ اسی طرح جب عورت کا شوہر فوت ہو جائے تو وہ بھی عدت میں بیٹھتی ہے پس یہاں "اعتداد" بغیر طلاق کے پایا گیا۔

الجواب۔ یہ بات نہیں کیونکہ لوندی جب آزاد کر دی جائے تو اس پر عدت صرف طلاق سے تشبیہ دینے کی غرض سے مشروع کر دی گئی ہے پس یہاں طلاق تقدیراً موجود ہے اور وہ عورت جس کا شوہر فوت ہو جائے تو اس کی عدت حقیقت میں پاکی رحم کے لئے نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف سوگ منانے کی غرض سے ہے۔ اسی لئے تو اس کی عدت مہینوں کے حساب

سے ہے نہ حیض سے تو دراصل یہ عدت ہی نہیں ہے کیونکہ اعتداد دراصل وبالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوئی ہے کہ برائت رحم کا علم ہو جائے۔

فائدہ۔ یہ امر پیش نظر ہے کہ جس طرح عورت غیر مدخول بہا ہو تو "اعتدی" کو "کوئی طالق" یا "طلقى" سے مستعار قرار دیا جاتا ہے اسی طرح عورت مدخول بہا کے حق میں بھی یہ درست ہے کہ لفظ "اعتدی" کو "کوئی طالق" یا "طلقى" سے مستعار قرار دیا جائے (یعنی مسبب کا استعارہ سبب کے لئے جائز ہے) پس وہ اول مدخول بہا کے ساتھ خاص ہے اور وہ ثانی دونوں کو شامل ہے۔

وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ اسْتَبْرِي رَحِمَكَ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِسُودَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا اَعْتَدِي ثُمَّ رَاجِعِي وَكَذَلِكَ أَنْتِ إِحْدَى يَحْتَمِلُ نَعْتًا لِلطَّلَاقِ وَيَحْتَمِلُ صِفَةً لِلْمَرْأَةِ فَإِذَا زَالَ الْإِبْهَامُ بِالنِّيَّةِ كَانَ دَلَالَةً عَلَى الصَّرِيحِ لَا عَامِلًا مُؤَوِّجًا ثُمَّ الْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَفِيهَا ضَرْبٌ ثَلَاثَةٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يَقْصُرُ عَنِ الْبَيَانِ بِدُونِ النِّيَّةِ وَظَهَرَ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يَدْرَعُ بِالشُّبُهَاتِ حَتَّى أَنَّ الْمُقَرَّرَ عَلَى نَفْسِهِ بَعْضُ الْأَسْبَابِ الْمُؤَبِّهَةِ لِلْحَدِّ مَا لَمْ يَذْكُرِ اللَّفْظَ الصَّرِيحَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْعُقُوبَةَ

ترجمہ۔ اور اسی طرح اس کا قول "استبری رحمک" (اپنے رحم کو پاک کر لے) اس کے ساتھ سنت وارد ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا "اعتدی" پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رجوع فرمایا اور اسی طرح "انت واحدة" ہے اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ یہ "طلقة" کی نعت ہو اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "واحدة" عورت کی صفت ہو اور جب نیت سے اہام زائل ہو گیا تو یہ قول صریح

طلاق پر دلیل ہوگا اور یہ کلام اپنے موجب کے ساتھ عامل نہیں ہوگا، بجز کلام میں اصل صریح ہے اور کنایت میں کسی قدر قصور ہوتا ہے۔ بایں طور کہ نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس تفاوت کا اثر ان احکام میں ظاہر ہوتا ہے جو محض شہادت سے دور کر دیئے جاتے ہیں (اور وہ حدود و کفارات ہیں کیونکہ یہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے ہیں) پس اگر کوئی شخص اپنے نفس پر بعض اسباب موجب العقوبہ کا اقرار کرے تو جب تک لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا عقوبت کا مستوجب نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح قول استبری رحمک الخ یہ دوسرا کلمہ ہے ان تین کلمات سے جن کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ شوہر کا قول "استبری رحمک" میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ طلب برادۃ رحم ولد کے لئے ہو اور دوسرا یہ کہ طلب برادۃ رحم دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے لئے ہو لہذا جب شوہر "استبری رحمک" سے دوسرے معنی کا ارادہ کرے تو طلاق رجعی واقع ہوگی پس اگر عورت مدخل بہا ہو تو اس صورت میں گویا شوہر نے یوں کہا "استبری رحمک لاجل نکاح زوج آخر لانی طلقک" تو یہاں طلاق مراد ہوگی صحت امر کی ضرورت کے لئے۔ اور اگر عورت غیر مدخل بہا ہو تو اس صورت میں "استبری رحمک" کا لفظ "کوئی طالفا" سے مستعار ہوگا مگر اس میں اعتدائی فتنہ کر

قولہ وقد جاءت به السنة الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش فرماتے ہیں کہ کلمہ "اعتدائی" سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو فرمایا "اعتدائی" پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رجوع فرمایا "رواہ مسلم" پس اس سے ثابت ہوا کہ کلمہ "اعتدائی" سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے کیونکہ اس قول کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم نے رجوع فرمایا تھا۔

قولہ وکن لك انت واحد الخ یہ ان کلمات میں سے جن کے ساتھ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے تیسرا کلمہ ہے کیونکہ "انت واحد" ایسا کلمہ ہے کہ اس کے لئے قطع نکاح میں فی نفسہ کوئی تاثیر نہیں ہے اس لئے کہ یہ معانی متعدد کا احتمال رکھتا ہے ایک احتمال یہ ہے کہ یہ "طلقة" کی نعت ہو تو "انت واحد" سے مراد "انت طالق طلقة واحدة" ہوگا اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "واحدة" یہ عورت کی صفت ہو بایں طور کہ اس سے مراد "انت واحدة"

فی الجہال والمال" ہو اور اس میں بھی احتمال ہے کہ اس قول سے "انت واحد" عند قومك "مراد ہو یعنی تو اپنی قوم میں لائق ہے" تو جب اس سے معنی اول (انت طالق طلقة واحدة) مراد ہو اور نیت سے ابہام نازل ہو جائے تو یہ قول، صریح طلاق پر دلیل ہوگا۔ اس بنا پر کہ ذکر صفت (یعنی واحدة بالنصب) وجود موصوف (یعنی طلقة بمعنی طلاق) پر دلیل ہے۔ کیونکہ شوہر کے قول (انت واحد) کی تقدیر انت طالق طلقة واحدة ہے پس طلاق رجعی واقع ہوگی جیسا کہ صریح میں طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔ اور یہ کلام قطع نکاح میں اپنے موجب (ای اپنے مقصود) کے ساتھ عامل نہیں ہوگی کیونکہ اس کا موجب تو واحد ہے اور اس کا قطع نکاح میں کوئی اثر نہیں ہے۔ تو پھر اس کلام کو معانی مختلفہ میں سے کسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ کما مر تقریر بالا فتدکر

قولہ ثم الاصل فی الکلام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کلام میں اصل صریح ہے کیونکہ کلام کی وضع اہام کے لئے ہے اور صریح اس امر میں اتم ہے بایں طور کہ صریح کے ساتھ مقصود بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور کنایت میں کسی قدر قصور ہوتا ہے بایں طور کہ نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ اور اس تفاوت کا اثر ان احکام میں ظاہر ہوتا ہے جو محض شہادت سے دور کر دیئے جاتے ہیں اور وہ حدود و کفارات ہیں کیونکہ یہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے ہیں اگر کوئی شخص اپنے نفس پر بعض اسباب موجب العقوبہ کا اقرار کرے تو جب تک لفظ صریح ذکر نہیں کرے گا عقوبت کا مستوجب نہیں ہوگا۔ پس اگر کوئی شخص یہ کہے "انی جامعۃ فلا نتمہ جماعا حراما" کہ میں نے فلاں عورت سے حرام کے طور پر جماعت کی ہے، تو اس اقرار کرنے والے شخص پر زنا کی حد واجب نہیں ہوگی جب تک وہ "زینت بہا" نہ کہے اور اسی طرح جب کوئی شخص کسی سے کہے "جامعت فلا نتمہ یا لیں کہے" فجرت فلا نتمہ" یعنی تو نے فلاں عورت سے جماعت کی ہے، تو اس پر حد قذف واجب نہیں ہوگی جب تک وہ "زینت بھا" یا نکلتھا" نہ کہے کیونکہ یہ قذف میں صریح ہے۔

وَالْقِسْمُ الرَّابِعُ فِي مَعْرِفَةِ وَجْهِ التَّوْقُوفِ عَلَى أَحْكَامِ النَّظْمِ وَهِيَ الرِّبْعَةُ الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِإِشَارَتِهِ وَبِدَلَالَتِهِ وَبِاقْتِضَائِهِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَمَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ وَارِيدَ بِهِ قَصْدًا وَإِلِشَارَةً مَا ثَبَتَ بِالنَّظْمِ مِثْلَ الْأَوَّلِ إِلَّا

أَنَّهُ مَا سَبَقَ الْكَلَامَ لَهُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ
الْآيَةُ سَبَقَ الْكَلَامَ لِبَيَانِ إِجَابِ سَهْمٍ مِنَ الْغَنِيمَةِ لَهُمْ وَفِيهِ إِشَارَةٌ
إِلَى زَوَالِ أُمْلَائِهِمْ إِلَى الْكُفَّارِ وَهَذَا سَوَاءٌ فِي إِجَابِ الْحُكْمِ الْآنَ الْأَوَّلِ
أَحَقُّ عِنْدَ التَّعَارُضِ وَأَمَّا دَلَالَةُ النَّصِّ فَبَاثِبَةٌ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً
لَا اسْتِنْبَاطًا بِالرَّأْيِ كَالْتَهْيِ عَنِ التَّائِيْفِ يُوقِفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ
مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةِ التَّائِيلِ وَالْإِجْتِهَادِ وَالثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ مِثْلُ الثَّابِتِ
بِالْإِشَارَةِ حَتَّى مَحْثُ اثْبَاتِ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ الْإِعْذَارِ
التَّعَارُضِ دُونَ الْإِشَارَةِ.

ترجمہ۔ اور تقسیم رابع مجتہد کے احکام نظم پر مطلع اور واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے اور وہ چار
قسمیں ہیں (۱) الاستدلال بعبارة النص (۲) الاستدلال بإشارة النص (۳) الاستدلال بدلالة النص (۴) الاستدلال
باقتضاء النص۔ اور اول وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اس کلام کے ساتھ وہی قصد مراد ہو۔ اور وہ حکم اشارۃ
النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو نظم سے ثابت ہو مثل اس حکم کے جو عبارة النص سے ثابت ہوتا ہے مگر جو حکم اشارۃ النص
سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہیں لائی گئی ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ“
اس آیت میں کلام کو اس امر کے بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ فقراء مہاجرین کے لئے مال غنیمت میں حق ہے (پس
یہ آیت مذکورہ اس امر مذکور میں نص ہے) اور اس کلام میں اس امر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ لوگ اپنے اموال اسباب
مکہ مکرمہ میں پھونڈ آئے اور ان کی جائیداد مال و متاع پر کفار کی ملکیت ہو گئی جو ان اموال پر غالب ہو گئے تو کفار کے غلبہ
کے سبب سے مہاجرین فقیر ہو گئے ان کی ملک سے وہ مال نکل گیا اور وہ دونوں حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہیں۔ البتہ
تعارض کے وقت عبارة النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جاتی ہے اور وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم

ہے جو معنی نص سے لغت ثابت ہو نہ کہ اجتہاد و استنباط بالرائے سے جیسے نئی عن التائیف سے ضرب و شتم کی حرمت لغیر
اجتہاد و التامل کے معلوم ہوتی ہے۔ اور وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اس حکم کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت
ہوتا ہے حتیٰ کہ حدود و کفارات کو دلالت النص سے ثابت کرنا صحیح ہے لیکن جب دلالت النص اور اشارۃ النص میں تعارض
واقع ہو تو اس وقت اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح ہوگی۔

تقریر و تشریح قولہ والقسم الرابع فی معرفة وجوه الوقوف الخ اب مصنف رحمہ اللہ
تعالیٰ نے تقسیم رابع کا بیان شروع فرمایا کہ ”تقسیم رابع“ مجتہد کے مراد نظم و احکام نظم پر مطلع اور واقف ہونے کے طریقوں
کی معرفت کے بیان میں ہے یاں طور کہ نظم ”مراد پر کیے“ دلالت کرتی ہے بطریق العبارة کے یا بطریق الاشارة کے یا
بطریق الاقتضاء کے، تو وہ اقسام جو تقسیم رابع سے حاصل ہوتے ہیں وہ چار ہیں: (۱) الاستدلال بعبارة النص (۲) الاستدلال
بإشارة النص (۳) الاستدلال بدلالة النص (۴) الاستدلال باقتضاء النص۔ و ہر حصہ ہے کہ مستدل نظم کے ساتھ دلیل
یکڑے گا یا نہیں اگر نظم کے ساتھ دلیل یکڑے تو اگر یہ نظم اس حکم کے لئے چلائی گئی ہے تو یہ الاستدلال بعبارة النص ہے
ورنہ الاستدلال بإشارة النص ہے اور اگر مستدل نظم کے ساتھ دلیل نہیں یکڑے گا پس اگر ”معنی لغوی“ کے ساتھ دلیل
یکڑے تو اگر ”معنی لغوی“ کے ساتھ دلیل یکڑے، بغیر احتیاج فکر و اجتہاد کے تو یہ ”دلالت النص“ ہے ورنہ مستدل۔ اگر اس
بیز کے ساتھ دلیل یکڑے جس پر صحت نظم عقلاً یا شرعاً موقوف ہے تو وہ ”الاستدلال باقتضاء النص“ ہے ورنہ وہ وجہ فاسد
ہیں جیسا کہ عنقریب ان کا بیان آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔ و اذا عرفت هذا فاعلم کہ مصنف کی عبارتیں تسامح
ہے یاں طور کہ وہ اقسام جو تقسیم رابع سے حاصل ہوتی ہیں وہ ذات عبارة النص وغیرہ ہیں نہ کہ الاستدلال بعبارة النص
وغیرہ میں ”الاستدلال“ تو مجتہد کا فعل ہے تو اس کو انظم کی اقسام سے شمار کرنا تسامح ہے۔

فائدہ ”استدلال“ وہ ذہن کا اثر ہے مؤثر کی طرف منتقل ہونے یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور
یہاں دومری صورت (یعنی مؤثر سے اثر کی طرف انتقال) مراد ہے۔ اور یہ امر بھی مد نظر رہے کہ یہاں ”النص“ سے مراد ”اللفظ
الدال علی المعنی“ ہے خواہ وہ نص ہو یا مفسر ہو یا حکم خاص ہو یا عام، صریح ہو یا کنایتہ وغیرہ تو یہاں وہ النص مراد نہیں
جو الظاہر کے مقابل ہے۔

قوله اما الاول الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو اول یعنی عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جس کے لئے کلام کو لایا گیا ہو اور اس کلام کے ساتھ وہی قصد امر اور اس سے اشارۃ النص خارج ہوگئی۔

عبارة النص کی تعریف میں الاول سے حکم کا ارادہ کیا ہے جس سے ایک مشہور اعتراض کا جواب آگیا۔ اس اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ”عبارۃ النص“ کی تعریف۔ ما سبق الکلام له الخ سے درست نہیں ہے کیونکہ ”ما سبق الکلام له“ حکم ہے اور العبارة، نظم ہے اور حکم و نظم میں مبادت ہے اور تعریف بالمبادئ جائز نہیں ہے۔ توجب یہاں حکم مراد لیا تو اب یہ تعریف درست ہوگئی اور لفظ تاکا اس حکم پر حمل صحیح ہوگیا۔ پس وہ چیز جو ذات عبارتہ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ”حکم“ ثابت عبارتہ النص ہے، اور ”عبارۃ النص“ وہ نظم ہے جس کے ساتھ وہ حکم ثابت ہوتا ہے جس کے لئے یہ نظم لائی گئی ہے اور ”الاستدلال بعبارۃ النص“ وہ مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا۔

فائدہ۔ اس مقام پر اس امر کو بیان کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ کلام کی ”دلالة علی المعنی باعتبار نظم“ کے تین مرتبے ہیں اول لفظ کے ایک معنی ہوتے ہیں اور دہی معنی مقصود بھی ہوتے ہیں اس کو مقصود اصلی کہتے ہیں دوم کبھی اس لفظ سے ایک اور مفہوم حاصل ہوتا ہے لیکن وہ مقصود اصلی نہیں ہوتا۔ ان دونوں دلالوں پر عبارتہ النص کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے: فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثلی وثلاث وربع۔ اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کر دو تھو دو سے یا تین تین سے یا چار چار سے۔ اس آیت مبارکہ کے سیاق و سباق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ آیت نکاح کی تحدید پر دلالت کرتی ہے لیکن اس سے ہٹنا یہ بھی مفہوم ہوتا ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ نکاح کرنا جائز ہے، تو اب اس آیت مبارکہ سے ”تحدید نکاح“ یعنی العدد مقصود اصلی ہوگا اور اباحت نکاح مقصود غیر اصلی چنانچہ جب کوئی شخص اباحت نکاح کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد مبارک ”فانکحوا ما طاب لکم الایہ“ سے تمکک کرے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہوگا نہ کہ باشارۃ النص۔ اور ما قبل ”النص“ اور ”الظاهر“ کے بیان میں جو مراد ہے وہ صرف قسم اول ہے یعنی ”مقصود اصلی پر دلالت“ ستوم لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو لفظ کے مدلول کے لوازم سے ہے جیسے ”انقار بیع الکلب“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ”ان من السحت ثمن الکلب الحدیث“ تو یہ معنی ثالث مسوق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ پر لا معنی مسوق نہ قطعاً ہے اور ثالث، ”لیس بمسوق نہ قطعاً اور ثانی“ مسوق له من وجه دون وجه“ ”بایں طور کہ متکلم نے اس لفظ کے تلفظ کا قصد اس کے معنی کے افادہ کے لئے کیا ہے ”دون وجه“ ”بایں طور کہ متکلم نے کلام کو مقصود اصلی

۱۴۹ کے لئے چلایا ہے نہ کہ اس کے لئے ”عبارۃ النص“ میں مسوق کلام عام ہے سنو ان کان مقصوداً اصلیاً اولاً۔ پس اس میں قسم اول اور ثانی دونوں داخل ہیں اور ما قبل النص والظاهر کے بیان میں صرف قسم اول یعنی مقصود اصلی داخل ہے تو اگر کوئی شخص اباحت نکاح کے لئے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد مبارک ”فانکحوا ما طاب لکم الایہ“ سے تمکک کرے تو یہ استدلال بعبارۃ النص ہوگا نہ کہ الاستدلال باشارۃ النص کذا قبل۔

قوله والاشارة ما ثبت الخ اور وہ حکم جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو نظم سے ثابت ہوتا ہے اس حکم کے جو اول یعنی عبارتہ النص سے ثابت ہوتا ہے بایں طور کہ یہ دونوں نظم سے ثابت ہوتے ہیں مگر جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے اس کے لئے کلام نہ چلائی گئی ہو۔ اس کی مثال محسوسات میں یہ ہے کہ ایک شخص کسی کی طرف قصداً دیکھے اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی نظر بغیر قصد التفات کے اس پر بھی واقع ہوتی ہے جو اس کے قریب دائیں بائیں ہے تو اول اس حکم کے بمنزلہ ہے جو عبارتہ النص کے ساتھ ثابت ہو اور ثانی بمنزلہ اس حکم کے ہے جو اشارۃ النص کے ساتھ ثابت ہو۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی یہ مثال بیان فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”للفقراء المهاجرین الذین الایہ اس آیت میں کلام کو اس امر کے بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے کہ فقراء مهاجرین کے لئے مال غنیمت میں حق ہے پس یہ آیت اس امر مذکور میں نص ہے اور اس کلام میں اس امر کی طرف بھی اشارہ ہے کہ وہ اپنے اموال و اسباب مکہ مکرمہ میں چھوڑ گئے اور ان کی جائیداد و مال متاع پر ان کفار کی ملکیت ہوگئی جو ان اموال پر غالب ہو گئے۔ تو کفار کے غلبہ کے سبب مهاجرین فقیر ہو گئے ان کی ملک سے مال نکل گیا۔ کیونکہ اگر مسلمانوں کے اموال و اسباب ان کی ملک میں باقی رہتے تو ان کا فقیر ہونا ثابت نہ ہوتا اسی وجہ سے احناف کا محتار یہ ہے کہ اگر اہل اسلام کے اموال پر کفار غالب ہو جائیں اور وہ اموال و اسباب کو دار الحرب میں لے جائیں اور محفوظ کر لیں یا پہلے سے ہی وہ اموال دار الحرب میں ہوں تو وہ لوگ مالک ہو جائیں گے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ مالک نہیں ہوں گے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان کو اللہ تعالیٰ نے مجازاً فقیر فرمایا ہے۔ ہمارے (احناف کی دلیل یہ ہے کہ اگر اموال مسلمانوں کی ملک میں باوجود غلبہ کفار کے باقی رہتے تو اللہ تعالیٰ مهاجرین کو فقراء نہ فرماتا کیونکہ فقیر دراصل ملک کے زوال سے ہوتا ہے نہ کہ مال کے ہاتھ سے دور ہوجانے سے باوجود ملک قائم ہونے کے، اسی لئے مسافر باوجود مال کے ہاتھ سے دور ہونے کے غنی ہے اور اس پر زکوٰۃ واجب ہے توجب فقیر ”عدم ملک“ سے ہوتا ہے تو مهاجرین مذکورین کو فقراء کہنا اس امر کی بین دلیل ہے کہ کفار ان کے اموال کے مالک ہو گئے تھے اور فقراء مهاجرین کی ملک باقی نہیں رہی تھی۔ باقی یہاں

مجاز کا قول کرنا (جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں) ہمارے نزدیک اس لئے درست نہیں کہ یہاں کلام کے حقیقی معنی ممکن ہیں اور جب تک حقیقی معنی ممکن ہوں تو مجازی معنی کی طرف کلام کو بغیر خلاف اصل ہے۔

قولہ دھما سوا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کا مرتبہ حکم کے ثابت کرنے میں برابر ہے کیونکہ وہ حکم جو ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نفس نظم کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور یا ان دونوں کی مساوات باین طور ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قطعی الدلالة علی المراد ہے البتہ تعارض کے وقت عبارت النص کو اشارۃ النص پر ترجیح دی جاتی ہے کیونکہ عبارت النص مقصودۃ بالسوق ہوتی ہے بخلاف اشارۃ النص کے اور اس تعارض کی مثال یہ ہے کہ حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے عورتوں کے بارے فرمایا "انھن ناقصات عقل و دین قلن و ما نقصان عقلمنا و دیننا قال" صلی اللہ علیہ وسلم "الیس شہادۃ النساء مثل نصف شہادۃ الرجال قلن بلی قال" صلی اللہ علیہ وسلم "فلذلک من نقصان عقلہا ثم قال" صلی اللہ علیہ وسلم "تقعد احد کنن شیط دھس ہافی قصہ بیتہا لا تصوم و تصلی قلن بلی قال" صلی اللہ علیہ وسلم "فلذلک من نقصان دینہا۔ ترجمہ: "الاستبرح عورتیں" عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے عرض کیا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے تو حضور سید الانبیاء صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادۃ کے مساوی نہیں۔ عورتوں نے جواب دیا کہ ہاں نصف کے مثل ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یہ ان کے ناقص عقل ہونے ہی کی وجہ سے ہے پھر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کیا تم میں سے ہر ایک اپنے نصف زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی؟ تو رد زہد کہتی ہے اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ عورتوں نے جواب دیا کہ ہاں یہ بات درست ہے حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے ناقص دین ہونے کی وجہ سے۔ تو یہ حدیث شریف اگرچہ قصداً تو اس لئے لائی گئی ہے کہ اس سے عورتوں کا ناقص دین ہونا ثابت کیا جائے مگر اس سے یہ امر بھی اشارۃً سمجھا جاتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ "شطر" کا لفظ اصل لغت میں "نصف" کے لئے موضوع ہے۔ چنانچہ حدیث شریف کے اسی لفظ سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے استدلال کیا ہے کہ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن ہے۔ لیکن یہ حدیث شریف ایک دوسری حدیث شریف کے معارض ہے کہ حضور رحمۃ اللعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "اقل الحيض للحجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن و اكثر ثلثة عشرة ايام۔ ترجمہ: عورت یا کمرہ و ثیبہ کے لئے حیض کی اقل مدت تین دن اور تین راتیں ہے اور بیش کی اکثر مدت دس دن ہے۔

تو یہ حدیث شریف پہلی حدیث شریف کے معارض ہے کیونکہ یہ اس معنی یعنی حیض کی اکثر مدت دس دن ہے" میں عبارت النص ہے لہذا اس کو پہلی حدیث شریف پر ترجیح دے دی گئی جس میں "حیض کی اکثر مدت پندرہ دن" کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ و اما دلالتہ النص الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ حکم جو دلالتہ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ حکم ہے جو معنی نص سے لغتاً ثابت ہو نہ کہ اجتہاداً و استنباطاً بالرائے سے۔ اس تعریف میں "وہ حکم جو دلالتہ النص سے ثابت ہوتا ہے" کی تفسیر سے اس تعریف پر اعتراض معروف کا جواب ہو گیا: تقریر اعتراض یہ ہے کہ "دلالتہ النص" کی تعریف "فما ثبت بمعنی النص" الخ سے صحیح نہیں کیونکہ "فما ثبت بمعنی النص" کا محل "دلالتہ النص" پر جائز نہیں ہے کیونکہ "دلالتہ النص" بمعنی النص کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی و لکن احو ظاہر خلاف حکم کے۔ حاصل الجواب یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت "موصوف و الصفت مع حرف الجار و هو الباء" کے حذف پر محمول ہے تفسیر عبارت یہ ہے "و اما الثابت بدلالة النص فما الخ" پس حکم کا محل حکم ہو گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول: "معنی النص" سے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں خارج ہو گئیں کیونکہ یہ دونوں نفس نظم سے ثابت ہوتی ہیں نہ کہ معنی سے اور اسی طرح اس قید سے "المحذوف" بھی خارج ہو گیا کیونکہ یہ نفس نص سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ معنی سے کیونکہ المحذوف کا لفظ ہوتا ہے۔ اور اس تعریف میں "معنی النص" سے معنی لغوی موضوع لہ مراد نہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے "تأییف" سے ایلام (تکلیف و درج پہنچانا) مراد ہے حالانکہ "تأییف" کے معنی موضوع لہ "أف کئے کے ہیں" اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "لغة" یہ بمعنی النص سے تفسیر ہے اس قید سے "المقتضی" خارج ہو گیا کیونکہ اس کا ثبوت عقلاً یا شرعاً ہوتا ہے اور اسی طرح اس قید سے قیاس بھی خارج ہو گیا تو اس بنا پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "لا استندنا ظاہراً بالسائی" یہ "لغة" کی تاکید ہو گی۔ اور اس قید سے ان لوگوں کے زعم کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ "دلالتہ النص" قیاس جلی ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اکثر دفعہ قیاس ظنی ہوتا ہے اس کے ساتھ حدود ثابت نہیں ہوتیں بخلاف دلالتہ النص کے اور مجتہد ہی اس سے واقف ہوتا ہے۔ پس اس میں نظر و استنباط کی محتاجی ہوتی ہے بخلاف "دلالتہ النص" کے اس کو ہر وہ شخص جو اہل لسان سے ہو بغیر احتیاج ترتیب مقدمات اور نظر کے جان سکتا ہے۔ نیز منکرین قیاس بھی "دلالتہ النص" کا انکار نہیں کرتے۔

قولہ کالنہی عن التأییف الخ یہ اس حکم کی مثال ہے جو دلالتہ النص سے ثابت ہوتا ہے لیکن عبارت میں مسامحت ہے۔ ادلی و انب یہ ہے کہ یوں کہتے "کس مۃ الضرب الذی یوقف علیہ من النہی عن التأییف" کیونکہ نہی عن التأییف دلالتہ النص سے ثابت نہیں ہے بلکہ حرمت ضرب جس عالم نہی عن التأییف سے ہوتا ہے وہ دلالتہ النص

سے ثابت ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ولا تقل لهما اف" ترجمہ (والدین کو اف بھی نہ کہیں) کے معنی موضوع صرف کلمہ "اف" کہنے سے رد کنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہے تو اس "النهی عن التأقیف" سے ضرب و شتم اور وہ چیز جو ماں باپ کی اذیت کا سبب بنے ان تمام امور کی حرمت بغیر اجتہاد و التامل کے معلوم ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ شخص جو لغات عرب کو جانتا ہے اگرچہ وہ مجتہد ہو صرف اس قول مبارک کو سمجھتی ہی جان لے گا کہ ضرب نہی عنہ اور حرام ہے اور یہ معنی دلالت النص کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ یہ معنی اس کے معنی اصلی کا التزامی ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة الخ" سے "الدلالة" اور "القياس" کے درمیان فرق کو واضح کیا کہ وہ حکم جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اس حکم کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے یعنی قطعی الدلالة ہونے میں "دلالت النص" اشارۃ النص کے برابر ہے یا اس امر میں مساوات ہے کہ یہ دونوں نص کی طرف مضاف ہوتے ہیں بخلاف قیاس کے کہ یہ "الرائی" کی طرف مضاف ہوتا ہے حتیٰ کہ حدود و کفارات کو دلالت النص سے ثابت کرنا صحیح ہے اور قیاس سے درست نہیں ہے تو یہ کتنا واضح فرق ہے۔ ان دونوں کے درمیان۔ اور یہ اس لئے کہ دلالت قطعی ہے اور قیاس "جبکہ علتہ مستنبطہ کے ساتھ ہو" قطعی ہوتا ہے اور حدود و بطریق قطعی کے ثابت ہوتے ہیں اس لئے حدود کو اول یعنی دلالت سے ثابت کرنا صحیح ہے نہ کہ قیاس سے (ہاں جب قیاس علتہ مخصوصہ کے ساتھ ہو تو قطعیت میں دلالت کے مساوی ہوتا ہے اور جس طرح دلالت سے حدود ثابت ہوتی ہیں اسی طرح اس قیاس سے بھی حدود کا اثبات ہوتا ہے)

حدود دلالت النص سے ثابت کرنے کی مثال "حد الزنا، بالرحم" کو حضرت ماعز رضی اللہ عنہ (جن پر یہ حد عبارت النص سے ثابت ہوئی تھی) کے سوا دوسرے ذاتی محض پر ثابت کرنا ہے۔ حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا قصہ یہ ہے کہ حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ماعز حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ تحقیق اُس نے یعنی میں نے زنا کیا پس حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا یعنی اپنا پھرہ اقدس پھیر لیا۔ پھر حضرت ماعز دوسری جانب سے حاضر ہوئے (یعنی مجلس سے غائب ہونے کے بعد) اور عرض کیا کہ تحقیق اُس نے زنا کیا۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اعراض فرمایا پھر وہ دوسری طرف سے حاضر خدمت ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تحقیق اُس نے زنا کیا۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے چوتھی مرتبہ اس کے سنگسار کرنے کا حکم کیا پس نکالا گیا "الحرة" یعنی سنگستان مدینہ کی طرف پس وہ پتھروں کے ساتھ مارا گیا یعنی سنگسار کیا گیا الخ۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا حضرت ماعز پر رحم کا حکم اس لئے نہیں ہے کہ وہ ماعز ہے یا صحابی ہے بلکہ حضرت ماعز کو صرف اس وجہ سے رحم کیا گیا تھا کہ وہ ذاتی محض تھے۔ پس دلالت النص سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہر

وہ شخص جو حالت احسان میں زنا کا مرتکب ہو گا اُس کی مزا رحم ہے۔ تنبیہ حالت احسان میں زنا کی مزا کے رحم ہونے کا "ثبوت" دلالت النص کے علاوہ دوسری خصوص سے بطریق العبارة کے بھی ہے۔ بہر حال "رحم اسلامی مزا ہے" اگر اس کی تحقیق مطلوب ہو تو حضرت غزالی زمان درازی دوران علامہ سید احمد رضا صاحب دامت برکاتہم العالیہ کا علمی شیخ الحدیث مدرسہ اسلامیہ عربیہ انوار العلوم ملتان کے "رسالہ" "رحم اسلامی مزا ہے" کا مطالعہ کریں۔

"کفارات کو دلالت النص سے ثابت کرنے کی مثال کفارہ ثابت کرنا ہے اس شخص کے غیر جس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دن کو رمضان شریف کے مہینہ میں عمدہ اپنی بیوی سے جماعت کی تھی جیسا کہ بخاری شریف میں آتا ہے کہ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ کہا اُس وقت کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے تھے۔ اچانک ایک شخص حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ پس اُس نے کہا یا رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں ہلاک ہو گیا۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا تجھے کیا ہوا۔ اُس نے عرض کیا کہ میں نے اپنی عورت سے جماع کیا ہے درحالیکہ میں روزہ دار تھا پس رسول اللہ تعالیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کیا پاتا ہے تو غلام کہ اُس کو آزاد کرے۔ عرض کیا نہیں فرمایا حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کیا طاقت رکھتا ہے تو کہ دو مہینے کے روزے رکھے پے درپے۔ عرض کیا نہیں فرمایا کہ کیا طاقت رکھتا ہے تو کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے عرض کیا نہیں۔ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیٹھ جا اور ٹھہرے رہے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پس اُس وقت کہ ہم اسی طرح بیٹھے تھے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس ایک قصیدہ پڑھنے والوں کا آیا فرمایا کہاں ہے پوچھنے والا اُس نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں فرمایا یہ مجھ دیں لے اور اس کو فقیروں پر صدقہ کر دے پس اُس نے عرض کیا کہ میں صدقہ کروں اُس پر تو مجھ سے زیادہ محتاج ہو یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بخدا شکر پھر میں میرے گھر والوں سے زیادہ کوئی گھر والا فقیر نہیں۔ پس چھنے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، یہاں تک کہ ظاہر ہوئے دندان مبارک آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پھر فرمایا کھلا اس کو اپنے گھر والوں کو۔ پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا راجل مذکور کو کفارہ کا امر اس لئے نہیں ہے کہ وہ صحابی تھا یا فقیر بلکہ یہ امر اس لئے تھا کہ اُس نے رمضان میں دن کو قصداً اپنی بیوی سے جماع کیا تھا تو دلالت النص سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو ایسے کرے گا اُس پر کفارہ ہوگا۔ والامثلہ لذلك کثیراً مذکورۃ فی المطولات۔

قولہ الا عند التعارض دون الاشارة۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دلالت النص یہ اشارۃ النص کے برابر ہے یا اس طور کہ وہ چیز جو دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اُس چیز کے برابر ہے جو اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے

لیکن جب دلالتہ النص اور اشارۃ النص میں تعارض واقع ہو تو اس وقت اشارۃ النص کو دلالتہ النص پر ترجیح دی جائیگی کیونکہ وہ حکم جو اشارۃ النص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نظم کے ساتھ لفظ بلا واسطہ ثابت ہوتا ہے اور جو حکم دلالتہ النص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ نص کے مدلول کے معنی لازم کے واسطہ سے ثابت ہوتا ہے۔ اشارۃ النص دلالتہ النص میں تعارض کی مثال یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَّى بِرُوحَتِهِ مَكْنِيَةً یعنی جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو اس پر ایک غلام یا باندی مسلمان کا آزاد کرنا واجب ہے۔ چونکہ اس آیت مبارکہ میں غلطی پر عبادۃ النص کے ذریعہ کفارہ واجب ہوا ہے حالانکہ غلطی عامہ کے مقابلہ میں ادنیٰ حیثیت رکھتا ہے۔ اس لئے عامہ دلالتہ النص کے ذریعہ بطریق اولیٰ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہ غلطی سے اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ترک فرمایا ہے کہ عامہ پر کفارہ واجب ہے۔ لیکن دوسری آیت مبارکہ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا“ یعنی جو کوئی کسی مؤمن کو قصداً قتل کر دے تو اس کی سزا دوزخ ہے وہ اس میں ہمیشہ رہے گا۔ اشارۃ النص کے ذریعہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامہ پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے لہذا یہ معلوم ہوا کہ اس کے لئے دوزخ کے سوا اور کوئی جزا نہیں ہے۔ سوال اگر قاتل عامہ کے لئے دوزخ ہی جزا کافی و تام ہوتی تو اس پر دنیا میں دیت اور قصاص واجب نہ ہوتا۔ جواب۔ دیت اور قصاص محل کی جزاء ہے اور فعل کی جزا و خطا کی صورت میں کفارہ ہے اور عند کی صورت میں جہنم ہے اور اگر مقرر کی بات تسلیم کر لی جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قصاص اور دیت دوسری نص سے ثابت ہے اور وہ یہ ہے ”وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْفُسًا فَيَمُوتُونَ وَنَحْنُ أَعْيُنٌ مُّبِينَاتٌ“

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَرِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ ثَبَتَ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ لِمَا لَمْ يَسْتَعْنِ عَنْهُ فَوَجِبَ تَقْدِيمُهُ لَتَفْخِيمِ الْمَنْصُوصِ فَقَدْ اقْتَضَاهُ النَّصُّ فَصَارَ الْمُقْتَضَى حُكْمًا لِلنَّصِّ وَالثَّابِتُ بِهِ يُعَدُّ الثَّابِتُ بِدَلَالَتِهِ النَّصِّ إِلَّا عِنْدَ مُعَارَضَةٍ بِهِ وَقَدْ يُشْكَلُ عَلَى السَّامِعِ الْفَضْلُ بَيْنَ الْمُقْتَضَى وَالْمَحْذُوفِ وَهُوَ ثَابِتٌ لَفْظًا وَآيَةٌ ذَلِكَ أَنَّ مَا اقْتَضَى غَيْرُهُ ثَبَتَ دُونَ صِحَّةِ الْإِقْتِضَاءِ وَإِذَا كَانَ مُحْذُوفًا

فَقَدْ رَمَدَ كُورًا انْقَطَعَ عَنِ الْمَذْكَورِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَإِنَّ السَّوَالَ يَحْوُلُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْمَحْذُوفِ وَهُوَ الْأَهْلُ عِنْدَ التَّصْرِيحِ بِهِ ثُمَّ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ حَتَّى نُوْحَلَفَ لَا يَشْرَبُ وَتَوَيَّ شَرَابًا دُونَ شَرَابٍ لَا تَعْمَلُ نِيَّتُهُ لِأَنَّ الْمُقْتَضَى لَا عُمُومَ لَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالتَّخْصِصُ فِيمَا يَحْتَمِلُ الْعُمُومَ وَكَذَلِكَ الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّ مَعْنَى النَّصِّ إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ عَامًّا يَخْصُ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِصِغَةِ الْكَلَامِ وَالْعُمُومَ بِاعْتِبَارِ الصِّغَةِ۔

ترجمہ ”المقتضی“ وہ منصوص علیہ اس پر اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ منصوص علیہ کی صحت کے لئے بطریق شرط کے ہے کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہوئی پس بے شک خود منصوص ہی نے اس زیادتی کا اقتضاد کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے پس مقتضی بمعنی اپنے حکم کے منصوص علیہ کا حکم ہو گیا اور جو حکم مقتضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم کی طرح ہے جو دلالتہ النص سے ثابت ہوتا ہے مگر تعارض کے وقت دلالتہ النص کو ترجیح ہوگی اور کبھی کبھی سامع پر مقتضی اور محذوف میں فرق مشکل ہو جاتا ہے اور وہ لفظ ثابت ہے اور اس کی علامت یہ ہے کہ مقتضی کی کلام میں جب تصریح کر دی جائے تو مقتضی بالکسر متغیر ہو اور محذوف کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو کلام میں ظاہر کر دیا جائے تو کلام میں تغیر آجائے یعنی جس کی نسبت پہلے مذکور کی طرف تھی اب محذوف کو ذکر کرنے کی صورت میں اس کی طرف ہو جائے جیسے ”واسئل القریۃ“ میں لفظ ”اہل“ محذوف ہے اب اس کو ظاہر کریں اور واسئل اہل القریۃ“ پڑھیں تو اس وقت سوال قریہ سے پھر اور اہل کی طرف منسوب ہوا پھر جو چیز اقتضاد النص سے ثابت ہو وہ منصوص ہے احتمال نہیں رکھتی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے ”لا یشرب“ اور کسی خاص قسم کے شراب کی نیت کرے تو وہ شراب سے

حالت ہو جائے گا جو بھی شراب ہو اس کی نیت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ المقضیٰ کے لئے عموم نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے اور تخصیص تو اس میں پائی جاتی ہے جو عموم کا احتمال رکھتا ہو اور اسی طرح جو چیز دلالتہ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ جب نص کے معنی کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا اور جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ نفس ظہر یعنی لفظ سے ثابت ہوتی ہے اور عموم بھی باعتبار صیغہ اور لفظ کے ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قوله واما المقضیٰ فزیادۃ علی النص الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب استدلالات اربعہ میں سے تم چہارم کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ قبل الزیادۃ اول عبارات، یہ ایک نظر ڈال لی جاوے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول ہے اور "الزیادۃ" مصدر بمعنی المزیید ہے اور "النص" بمعنی المنصوص علیہ ہے اور "ثبت شرطاً لصحة المنصوص علیہ" میں "ثبت" میں موصوفہ مستمر "الزیادۃ" بتاویل المزیید کی طرف راجع ہے اور "شرطاً" مفعول لہ ہے۔ اور یہ جملہ "الزیادۃ" کی صفت ہے تقدیر عبارت یہ ہے "ثبت تلك الزیادۃ لاجل ان یکون شرطاً لصحة المنصوص علیہ" اور "لما" یہ شرطاً کے متعلق ہے "لم یستغن" ای المنصوص علیہ "عن" ای عن المقضیٰ "هو المزیید" اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "فوجب تقدیم تصحیح المنصوص علیہ" یہ شرط محذوف کی جڑا ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "واذا ثبت شرطاً لصحة المنصوص علیہ فوجب تقدیم تصحیح المقضیٰ لتصحیح المنصوص علیہ" اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "فقد اقتضاه النص" یہ فوجب تقدیم تصحیح المنصوص کے لئے عین تعلیل کے ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "انما وجب تقدیم المقضیٰ لاجل تصحیح المنصوص علیہ لان النص اقتضاه ای طلبہ لصحة فکان من شروطه و تقدیم الشرط ضروری" ثانیاً یہ امر ذہن نشین رہے کہ یہاں چار امور ہیں (۱) "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم الفاعل اور وہ صیانتہ الکلام عن اللغو نحوہ "یہ (۲) "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول اور وہ "الزیادۃ" بتاویل المزیید ہے (۳) الاقتضاه اور وہ شرع شریف کا اس امر پر دلالت کرنا ہے کہ یہ دلالت بغیر زیادتی کے صحیح نہیں ہو سکتی (۴) حکم المقضیٰ وہ چیز ہے جو اس کے ساتھ ثابت ہو، اور دوسرا قول یہ ہے۔ امر اول یعنی "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم الفاعل وہ کلام ہے جو بغیر زیادتی کے صحیح نہیں ہوتی (۲) "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول وہ المزیید ہے (۳) نص کا زیادتی طلب کرنا یہ الاقتضاه ہے (۴) اور وہ چیز جو اس کے ساتھ ثابت ہو وہ حکم المقضیٰ ہے، اب تقریر مقام یہ ہے کہ المقضیٰ

وہ منصوص علیہ پر اس زیادتی کو کہتے ہیں جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ منصوص علیہ کی صحت کے لئے شرط ہو جائے کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے پس جب وہ زیادتی منصوص علیہ کی صحت کے لئے بطور شرط کے ثابت ہوئی تو پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہوئی یا اس وجہ کہ منصوص ہی نے اس زیادتی کا اقتضاء کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے تاکہ خود نص منصوص علیہ کے معنی درست ہو سکیں تو یہ زیادتی منصوص علیہ کی شرط میں سے ایک شرط ہوگی اور شرط کی شرط پر تقدیم واجب ہوتی ہے پس اس زیادتی کی تقدیم منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے ضروری ہوئی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ المقضیٰ، منصوص پر وہ زیادتی ہے جو منصوص کی تصحیح کے لئے ثابت ہوتی ہے کیونکہ اگر یہ زیادتی ثابت نہ ہو تو منصوص لغو ہو جاتا ہے پس یہ زیادتی منصوص کی صحت کے لئے شرط ہوئی کیونکہ منصوص علیہ اس زیادتی سے مستغنی نہیں ہے اور ہر وہ چیز جس سے شئی مستغنی نہیں ہے وہ چیز اس شئی کے لئے شرط ہوتی ہے اور شرط کی شرط پر تقدیم واجب ہے پس اسی طرح اس زیادتی کی تقدیم بھی منصوص علیہ کی تصحیح کے لئے واجب ہے اور جب نص نے خود اپنی صحت کے لئے اس زیادتی کا اقتضاء کیا ہے اور اس کو طلب کیا ہے تو یہ زیادتی "المقضیٰ" کے اسم سے موسوم ہوگی پس المقضیٰ بمعنی اپنے حکم کے منصوص علیہ ہو گیا اور اسی کی طرف مضاف ہو گیا کیونکہ "المقضیٰ" (علی صیغۃ اسم المفعول) کا حکم اس کے تابع ہے اور یہ یعنی "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم الفاعل کے تابع ہے پس "المقضیٰ" علی صیغۃ اسم المفعول، تو بنفسہ منصوص علیہ کی طرف مضاف ہوا اور اس کا حکم اس کے واسطے منصوص علیہ کی طرف مضاف ہوا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے "اعتق عبدک عتی بالف درہم" میری طرف سے ہزار درہم کے بدلے اپنا غلام آزاد کر دے، تو یہاں امر بالاعتاق بمعنی کا مقضیٰ ہے کیونکہ عتی ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتا پس یہاں تقدیر اس طرح ہوگی کہ گویا اس امر نے یوں کہا "اعتق عبدک عتی بالف درہم تم کن وکیل بالاعتاق" یعنی گویا اس کلام سے حکم دینے والے کی مراد یہ تھی کہ اپنے غلام کو میرے ہاتھ پر ہزار درہم کے بدلے فروخت کر دے پھر میرا وکیل ہو کر اس کو آزاد کر دے "پس" بمعنی ایسی زیادتی ہے جو اس لئے ثابت ہوئی ہے کہ وہ عتی کی صحت کے لئے شرط ہو جائے تو جب عتی بمعنی کی طرف محتاج ہو تو اب بمعنی کی تقدیم عتی کی صحت کے لئے ضروری ہوئی پس بمعنی اپنے حکم یعنی ملک کے عتی کا حکم ہو گا کیونکہ وہ حکم "المقضیٰ" کے ساتھ ثابت ہے اور "المقضیٰ" نص کے ساتھ ثابت ہوا ہے والیث ثابت بالشئی ثابت بذالک الشئی۔ سوال۔ آپ پہلے بیان کر چکے ہیں کہ "المقضیٰ" یعنی زیادۃ بمعنی مزیید، یہ المنصوص علیہ کے لئے شرط ہے اور اب کہہ رہے ہو کہ المقضیٰ بمعنی اپنے حکم کے المنصوص علیہ کا حکم ہے حالانکہ شرط اصل مقدم ہے اور حکم فرع متاخر۔ پس یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ المقضیٰ

شرط ہونے کے ساتھ ساتھ النص المقضی بالکسر کے لئے حکم بھی ہو۔

الجواب: یہاں دو اعتبار ہیں "المقضی" علی صیغۃ اسم المفعول، یہ شرط اور موقوف علیہ صحت کلام کے اعتبار سے ہے اور فرع اور حکم اس اعتبار سے ہے کہ یہ نص کے تابع ہو کر کے ثابت ہوتا ہے۔

قوله والثابت به يعدل دلالة النص الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو حکم مقضی النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس حکم کی طرح ہے قطعی ہونے میں جو دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے مگر تعارض کے وقت دلالت النص کو ترجیح ہوگی۔ یعنی حکم قطعی کے اثبات میں دونوں مساوی ہیں البتہ جب دونوں میں تعارض ہوگا تو اس وقت دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی۔ ان دونوں کے تعارض کی مثال حضور پرورد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ حدیث شریفہ ہے جس میں ام قیس رضی اللہ عنہا کو خطاب فرمایا گیا "اغسلیہ بالماء والصد ودھکیہ ولو بضع" رواہ ابن ماجہ والنسائی، پس حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "اغسلیہ" اپنے اقتضاء النص سے اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ غسل نجاست پانی کے بغیر دوسری سیال چیزوں سے جائز نہیں ہے کیونکہ امر بالغسل بالماء کی صحت کا اقتضاء یہی ہے کہ پانی کے بغیر غسل جائز نہ ہو لیکن بعینہ ہی قول اپنی دلالت سے اس امر کی نشاندہی کرتا ہے کہ سیال چیزوں سے مثل ہرگز کے غسل نجاست جائز ہے کیونکہ معنی نص سے جو مطلب لیا جاتا ہے وہ وہی ہے جس کو ہر شخص اہل لسان سے جانتا ہے یعنی ازالہ نجاست، اور یہ پانی سے بھی حاصل ہوتا ہے اور دوسری سیال چیزوں سے بھی چنانچہ آپ کو اچھی طرح معلوم ہے کہ جو شخص نجس کپڑے کو پانی میں پھینک دیتا ہے اس سے اس میں پانی کے استعمال کرنے کا مواخذہ نہیں ہوتا کیونکہ مقصود ازالہ نجاست ہے اور وہ حاصل ہے لہذا دلالت النص کو اقتضاء النص پر ترجیح ہوگی۔

قوله وقد يشكل علی السامع الفصل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول وقد يشكل الخ سے "المقضی" اور "المحذوف" کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں بیان سے پہلے تمہیداً یہ امر مد نظر رہے کہ جمہور متقدمین "من اصحابنا وغیرہم" کے نزدیک وہ چیز جس کو تصحیح کلام کے لئے مقدر کیا جاتا ہے تین قسم ہے۔ اول وہ ہے جس کو صدق تنکیم کے لئے مقدر کیا جائے جیسے حدیث شریفہ "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" الثانی وہ ہے جس کو صحت کلام کے لئے عتلاً مقدر جانا جائے جیسے "واسئل القریۃ" اور الثالث وہ ہے جس کو صحت کلام کے لئے شرعاً مقدر کیا جائے جیسے "اعتق عبدک عنی بالف درهم" اور ان تمام اقسام کو "المقضی" کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور "المقضی" کی یہ تعریف کرتے ہیں "جعل غیر المنطوق کالمنطوق تصحیحاً شرعاً او عقلاً او لغۃً" اور یہ تعریف اقسام ثلاثہ کو شامل ہے اور اسی کی طرف متاخرین سے قاضی ابوزید مائل ہیں۔ پھر ان

متقدمین کا اس بارے اختلاف ہے کہ "المقضی" عموم کو قبول کرتا ہے یا کہ نہیں ہمارے اصحاب (احناف) تو اس کے عدم عموم کی طرف گئے ہیں اور الشافعیہ اس کے عموم کی طرف گئے ہیں اور متاخرین احناف سے شمس الائتہ و فخر الاسلام و صاحب المیزان نے جب یہ دیکھا کہ "المقضی" کے بعض اقسام میں عموم ثابت ہے (دھو المقدر تصحیح کلام کافی) قوله لا مراۃ بہ طلقی نفسک حیث جوزانیۃ الثالث، تو انہوں نے کہا کہ "المقضی" وہ زیادتی ہے جو تصحیح کلام کے لئے ہر شرعاً فقط صحیح حکم شرعی اور اس کے ماسوا کو ایک ہی قسم قرار دیا اور اس کا نام "محذوف" اور "مضمر" رکھا اور خصوصاً اسی (یعنی محذوف و مضمر) میں ہی عموم کو جائز رکھا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے انہی کا اتباع کرتے ہوئے "المقضی" اور "المحذوف" میں فرق بیان کیا۔ "المقضی" اور "المحذوف" میں تین وجوہ سے فرق ہے۔ اول یہ ہے کہ المحذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے۔ اور "المقضی" "شرعاً فقط یعنی "المحذوف" کو اس لئے تسلیم کیا جاتا ہے تاکہ اس سے کلام لغۃً صحیح ہو جائے اور "المقضی" کو اس لئے تسلیم کیا جاتا ہے تاکہ کلام شرعاً صحیح ہو جائے تاکہ حکم شرعی کی صحت ثابت ہو۔ دوم وجہ فرق یہ ہے کہ "المقضی" کی کلام میں جب تصریح کر دی جائے تو مقضی بالکسر متغیر نہ ہو جیسے کوئی کہے "ان اکلت فعبدی حر" تو جب اس کلام میں خبر کی تصریح کر دی جائے اور یوں کہا جائے "ان اکلت خبراً فعبدی حر" تو مقضی بالکسر (فعبدی حر) میں تغیر واقع نہیں ہوتا بلکہ تقریر ہے اور محذوف کی علامت یہ ہے کہ جب اس کو کلام میں ظاہر کر دیا جائے تو کلام میں تغیر آجائے یعنی جس چیز کی نسبت پہلے مذکور کی طرف تھی اب محذوف کو ذکر کرنے کی صورت میں اس کی طرف ہو جائے جیسے "واسئل القریۃ" میں لفظ "اهل" محذوف ہے اب اس کو ظاہر کریں اور "واسئل اهل القریۃ" پڑھیں تو اس وقت سوال "قریۃ" سے پھر اہل کی طرف متسوب ہوا اور "القریۃ" کا نصب، خبر سے بدل گیا۔ لیکن یہ دونوں قاعدے بعض صورتوں میں ٹوٹ جاتے ہیں۔ قاعدہ اولی (یعنی ظہور "مقضی" بالفتح کے وقت مقضی بالکسر متغیر نہیں ہوتا) اس قول "اعتق عبدک عنی بالف درهم" سے منقوض ہے کیونکہ اگر بیع کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے "بع عبدک عنی ثم کن وکیل بالاعتناق" اپنے غلام کو میرے پاس فروخت کر اور میری طرف سے وکیل بن کر اسے آزاد کر دے، تو اس وقت کلام میں تغیر آجاتا ہے حالانکہ یہ مقضی ہے کیونکہ وہ پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور تھا اور تقدیر کے بعد وہ امر تنکیم کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا قاعدہ "یعنی ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوتا" اس قول "فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانجرت منه اثنتا عشرة عیناً" سے منقوض ہے کیونکہ اگر قول "فضرِب فالتشقی الحجر فانجرت" کو ظاہر کیا جائے تو بقیہ کلام میں اس تقدیر کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا حالانکہ

یہ محذوف ہے۔ بعض تحقیق نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے مگر وہ مطمئن نہیں کرتا کہ اس میں بڑا تکلف کیا گیا ہے۔ اسی لئے ان دونوں (المقتضیٰ اور المحذوف) میں وہما قبل کے ساتھ فرق درست ہے کہ المقتضیٰ شرعی اور المحذوف لغوی ہوتا ہے۔

قولہ ثم الثابت بمقتضی النص الخ سوم وہ فرق یہ ہے کہ اقتضاء النص سے جو چیز ثابت ہو کہ وہ المقتضیٰ ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ تخصیص وہاں ہوتی ہے جہاں عموم ہو اور ہمارے نزدیک "المقتضیٰ" کے لئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور "المقتضیٰ" معنی ہے لفظ نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے "لا یشرب" اور کسی خاص قسم کے شراب کی نیت کرے تو وہ شراب سے حائث ہو جائے گا جو بھی شراب ہو۔ اس کی نیت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ شراب اقتضاء الکلام سے مستند ہوا ہے اس لئے کہ شرب بغیر مشروب کے متحقق نہیں ہوتا ہے پس مشروب اقتضاء مقتدر ہوا ہے تو حالانکہ مشروب کے شرب سے حائث ہو جائے گا جو مشروب بھی ہو۔ اور یہ بات کہ حالت ہر مشروب کے شرب سے حائث ہو جاتا ہے اس کی وجہ صرف ماحیثیت شرب کا وجود ہے شراب کا عام ہونا نہیں اس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے کیونکہ آپ کے نزدیک "المقتضیٰ" میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں آپ کے نزدیک المقتضیٰ، المحذوف کی طرح عام ہے اور وہ عموم خصوص دونوں کو قبول کرتا ہے۔ اس وجہ سوم کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک "المقتضیٰ" کے لئے عموم نہیں ہے جبکہ "المحذوف" میں عموم جاری ہوتا ہے "ہذا اصل کثیر مختلف بیننا و بین الشافعی یتفرع علیہ کثیر من المسائل" یعنی یہ ایک بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے درمیان مختلف فیہ ہے اس پر بہت سارے احکام فرعیہ متفرع ہوتے ہیں اس مقام پر صاحب "النائی" فرماتے ہیں اقول ایضا ہذا المثال علی مذہب من یقول ان المقتضیٰ شرعی غیر من یولان المقتضیٰ فی ہذا المثال عقلی فاصل۔ یعنی مثال مذکور کو ان لوگوں کے مذہب کے مطابق لانا جو کہتے ہیں کہ "المقتضیٰ" شرعی ہے درست نہیں ہے کیونکہ اس مثال "لا یشرب" میں "المقتضیٰ" عقلی ہے اس لئے کہ اقتضاء الشراب الشراب یہ شرع شریف سے مستفاد نہیں ہے بلکہ اس کو تو ہر شخص جانتا ہے خواہ وہ شرع شریف کو جانتا ہو یا نہ تو صاحب "النائی" فاصل سے اس امر کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ احسن یہ تھا کہ "المقتضیٰ" کی تعریف یوں کرتے "المقتضیٰ" زیادة علی النص ثبت ضروریۃ صحۃ الکلام شرعاً و عقلاً لا لغة "اور المحذوف" کی تعریف یہ کرتے "المحذوف" ما یکون لغویاً" بعض لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ اگر یہاں "المقتضیٰ" عقلی ہے تو اس کی بناء پر کوئی قدر نہیں ہے کیونکہ عقل بھی توحج شرعیہ سے ایک جگہ ہے۔ پس جو عقلی ہو وہ شرعی بھی ہو لہذا اس مثال کا ایراد سدید ہے فاصل۔

قولہ وکن الذ الثابت بدلالة النص الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب المقتضیٰ اور المحذوف کے درمیان فرق بیان کیا کہ المحذوف تو عموم و خصوص کا احتمال رکھتا ہے اور "المقتضیٰ" میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا ہے تو اس کے بعد تعلیم قائمہ کے لئے "دلالة النص" کا ذکر فرمایا کہ وہ چیز جو دلالتہ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی جس طرح کہ المقتضیٰ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض سے ہیں اور یہ معنی یعنی جو چیز کہ دلالتہ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ موضوع لازم کے لئے لازم ہے لفظ کے لئے نہیں۔ اور اس لئے بھی کہ جب معنی النص کا علت ہونا ثابت ہو گیا تو وہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ معنی النص یعنی وہ معنی جو نص سے بطریق دلالتہ کے مستفاد ہو جیسے "الا ینادوا کا، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "ولا تقل لہما اف الایہ" میں جب حرقہ تانیف المنی عنہ کے لئے علت ہونا ثابت ہو گیا (والمعنی شئ واحد لایتعد المحال) اب اگر ہم تخصیص کا قول کریں مابین طور کہ ایذاً مثلاً ایک صورت میں موجود ہے اور اس پر حکم یعنی حرمت مرتب نہیں ہوتی تو لازم آئے گا کہ وہ ایذاً علت نہ ہو والا کہ وہ علت تھی اور یہ تو محال ہے اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "اذ اثبت کو نہ علتہ الخ" کا۔ بلکہ جہاں علت یعنی ایذاً پائی جائے گی وہاں حکم یعنی حرمت بھی پائی جائے گی اور قوم کے نزدیک اس کو تعلیم نہیں کتے۔

قولہ واما الثابت باشارة النص فیجتمل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہو وہ عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ نفس نظم (یعنی لفظ) سے ثابت ہوتی ہے اور عموم بھی باعتبار صیغہ اور لفظ کے ہوتا ہے یعنی اشارۃ النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے اس کے لئے ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ اس چیز کے لئے جو عبارة النص سے ثابت ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک صیغہ کلام سے ثابت ہے لہذا دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتی ہیں چنانچہ الاشارة المخصوص البعض کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات بل احياء وکن لا تشعرون" اور جو خدا کی راہ میں مارے جائیں انہیں مردہ نہ کہو بلکہ وہ زندہ ہیں ہاں انہیں خبر نہیں "اس کلام کو شہدائے کرام کی بلندی درجات کے لئے قصداً لایا گیا ہے لیکن اس سے اس جانب بھی اشارۃ سمجھا جاتا ہے کہ شہداء پر نماز جنازہ نہ پڑی جائے کیونکہ وہ زندہ ہیں اور زندہ شخص پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی (جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے) پھر اس سے حضرت سیدنا حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ تھام کر لئے گئے کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی یہ تمام باتیں حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت کے مطابق ہیں۔ اور ہمارے (احناف) کے نزدیک الاشارة المخصوص البعض

کی مثال وہی قول ہے جو اللہ تعالیٰ کے عام قول "وَعَلَى الْوَلَدِ لَهُ الْاِثْمُ" سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی "بآپ کا اپنے بیٹے کی لوثی سے وٹنی کرنا" پھر انچہ قاعدہ کے مطابق بآپ کے لئے اس وقت تک وٹنی جائز نہیں ہے جب تک کہ اس پر اس لوثی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔

فصل وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ بِوُجُوهٍ أُخَرِ هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا مِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّ التَّنْصِصَ عَلَى الشَّيْءِ بِاسْمِهِ الْعِلْمُ يُوجِبُ التَّخْصِصَ وَنَفَى الْحُكْمَ عَمَّا عَدَا هَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ النَّصَّ لَمْ يَتَنَادَوْهُ فَلَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيهِ لَفْظًا أَوْ ثَبَاتًا وَمِنْهَا مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِنَّ الْحُكْمَ مَتَى عُلِقَ بِشَرْطٍ أَوْ أُضِيفَ إِلَى مُسَمًّى بِوَصْفٍ خَاصٍ أَوْ جَبَ نَفَى الْحُكْمَ عِنْدَ عَدَمِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ وَلِهَذَا لَمْ يُجْزِ نِكَاحُ الْأَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ الشَّرْطِ أَوْ الْوَصْفِ الْمَذْنُ كَوَرَيْنَ فِي قَوْلِهِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَحَاصِلُهُ أَنَّهُ أَحَقُّ الْوَصْفِ بِالشَّرْطِ وَاعْتَبَرَ التَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ عَامِلًا فِي مَنَعَ الْحُكْمَ دُونَ السَّبَبِ وَلِذَا لَكَ الْبَطْلُ تَعْلِيقُ الطَّلَاقِ وَالْعِتَاقِ بِالْمِلْكِ وَجُوزَ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ لِأَنَّ الْيُجُوبَ حَاصِلٌ بِالسَّبَبِ عَلَى أَصْلِهِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ مُتَرَاخٍ عَنْهُ بِالشَّرْطِ وَالْمَالِ يَحْتَمِلُ الْفَضْلَ بَيْنَ دُجُوبِهِ وَوُجُوبِ أَدَائِهِ أَمَّا الْبَدَنُ فَلَا يَحْتَمِلُ الْفَضْلَ فَلَمَّا تَأَخَّرَ الْأَدَاءُ لَمْ يَبْقَ الْوُجُوبُ۔

ترجمہ۔ اور بعض علماء وجوہ مذکورہ (یعنی العبادۃ والاشارۃ والاعمال والاقضاء) کے علاوہ نصوص میں دوسرے وجوہ سے بھی تمسک اور استدلال کرتے ہیں اور یہ وجوہ ہمارے نزدیک فاسدہ ہیں ان وجوہ فاسدہ میں سے پہلی ترجمہ یہ ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ شی کو اس کے "اسم علم" کے ساتھ صراحت سے بیان کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماسوا سے حکم کی نفی کرتا ہے اور یہ فاسدہ ہے کیونکہ نص یہ سکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو یہ سکوت عنہ میں نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کر سکتی ہے اور وجوہ فاسدہ میں سے ایک دوسرے کے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ حکم جب کسی شرط سے معلق ہو یا یہ حکم کسی ایسی ذات کی طرف مضاف ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو تو (تعلیق بالشروط) شرط کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور شرط کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے اور (وصف کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے) (وصف کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے) اسی لئے آپ نے "الامۃ" کے ساتھ نکل کر جائز قرار نہیں دیا جس وقت کہ شرط یا وصف منتفی ہوں جن دونوں کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ" اور اس کا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا ہے اور آپ نے تعلیق بالشروط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے سبب میں نہیں اور اسی لئے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے اور انہوں نے حانت ہونے سے پہلے تکفیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ کفاسے کا وجوب آپ کے قاعدہ پر سبب کے ساتھ حاصل ہے اور وجوب اداء کفارہ شرط کی دوسرے سبب سے مترسخی ہے اور واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب اداء سے جدا ہوتا ہے لیکن واجب بدنی فصل کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب وجوب اداء متاخر ہوا تو وجوب ہی باقی درہا۔

تقریر و تشریح قولہ فصل وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ الرَّحْمَةُ مَصْنُوعٌ الرَّحْمَةُ
تعالیٰ کے قول وَمِنَ النَّاسِ الرَّحْمَةُ میں دائرہ صرف عطف ہے اور لی یہ ہے کہ اس کا عطف مقدر پر ہو تو قدر پر عبادت ہے۔
"وَمِنَ الْعُلَمَاءِ (ای المجتہدین) مَنْ يَعْمَلُ بِالْوُجُوهِ الصَّحِيحَةِ الْمَذْكُورَةِ سَابِقًا وَمِنَ النَّاسِ مَنْ عَمِلَ فِي النُّصُوصِ (ای استدلال بہا) بِوُجُوهٍ أُخَرِ غَيْرِ مَا ذَكَرْنَا هِيَ فَاسِدَةٌ عِنْدَنَا" یعنی جب ہمارے علماء حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ کے تمسکات اور استدلال چار (یعنی العبادۃ

والاشارة والدلالة والاقتضاء) میں منحصر ہیں اور ان کے سوا دوسرے علماء جیسے حضرت امام شافعی اور آپ کے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ ان وجوہ کے علاوہ دوسرے وجوہ سے بھی تمسک اور استدلال کرتے تھے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ان استدلالات اربعہ کے بعد ہی ان وجوہ آخر کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کے لئے ایک مستقل فصل لائے اور فرمایا فصل الخ وجوہ قاسدہ کے بیان سے پہلے بصیرت کے لئے یہ امر پیش نظر رہے کہ جو اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے لفظ کے مدلول کی منطوق اور مفہوم کی طرف تفسیر کی ہے اور کہا ہے کہ منطوق وہ چیز ہے جس پر لفظ محل نطق میں دلالت کرے یعنی منطوق وہ ہے جو صریح لفظ اور ظاہر لفظ سے سمجھا جائے اور یہ اس کو شامل ہوتا ہے جس کا نام ہم عبارت اور الاشارة اور الاقتضاء رکھتے ہیں۔ اور الخنوم وہ ہے جس پر لفظ دلالت کرے لاقی محل نطق یعنی مفہوم وہ ہے جو صریح لفظ سے نہ سمجھا جائے۔ پھر اس کے نزدیک ”مفہوم“ دو قسم ہے (۱) مفہوم موافقت (۲) مفہوم مخالفت۔ مفہوم موافقت یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق معلوم ہو اور یہ وہ ہے جس کا نام ہم نے دلالتہ النص رکھا ہے اور مفہوم مخالفت یہ ہے کہ لفظ سے مسکوت عنہ کا حال منطوق کے حال کے خلاف معلوم ہو پھر مفہوم مخالف کی کئی اقسام ہیں اس لئے کہ یہ مفہوم اگر ”اسم علم“ سے مفہوم ہو تو اس کو ”مفہوم اللقب“ سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے ”مفہوم شرط“ یا ”مفہوم وصف“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور مفہوم کی یہ اقسام ہمارے نزدیک قاسدہ ہیں ان کے ساتھ استدلال درست نہیں ہے جیسا کہ اس کا بیان مخفیہ آرہا ہے۔

قوله متها ما قال بعضهم الخ وجوہ قاسدہ میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ بعض ائمہ جیسے ابو بکر الدقاق والوحامد اور بعض الخابراہ والاشرعیت نے کہا ہے کہ شئی کو اس کے ”اسم علم“ کے ساتھ صراحت سے بیان کرنا تخصیص کو واجب کرتا ہے اور اس کے ماعدائے حکم کی نفی کرتا ہے۔ اور اس کو ”مفہوم لقب“ کے اسم سے موسوم کرتے ہیں مگر عسفت اور یہاں علم سے مراد وہ اسم ہے جو صفت نہ ہو خواہ وہ اسم جنس ہو جیسے ”الماء“ حدیث الغسل میں یا علم ہو جیسے ”زید“ حاصل کلام یہ ہے کہ ان حضرات کے نزدیک

سہ قول مفہوم مخالفت۔ اس مقام پر اس امر کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے کہ مفہوم مخالف کے قائلین نے مفہوم مخالف میں چند شرطیں لگائی ہیں۔ علم مسکوت عنہ کا منطوق سے اولیٰ ہونا یا اس کا مساوی ہونا ظاہر نہ ہو علم کلام عادت کے موقع پر نہ لائی گئی ہو علم کلام کسی سوال کے جواب میں نہ لائی گئی ہو علم کسی حادثہ کے رد نما ہونے پر نہ لائی گئی ہو علم اور نہ کشف یا مدرج یا ذم کے لئے ہو اور نہ کسی دوسرے فائدے کے لئے ہو تو ان شرائط مذکورہ کے پائے جانے کے وقت اسکے ماعدائی نفی متعین ہوگی۔ خذہذا

”علم“ پر حکم کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم اس کے غیر سے منہی ہے جیسے حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”انما الماء من الماء“ اس میں پہلے ”الماء“ سے مراد غسل اور دوسرے ”الماء“ سے مراد متی ہے (یعنی منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہو جاتا ہے) اور جب حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ”الماء“ کے ساتھ صراحت فرمادی اور ”الماء“ علم ہے تو اس سے انصار رضی اللہ عنہم نے یہ سمجھا کہ اکسال (بے انزال جماع کرنے) کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ متی خارج نہیں ہوتی ہے (اکسال کا معنی ہے انزال سے پہلے ذکر کو باہر نکالنا) اور یہ حضرات اہل لسان تھے اور عربی زبان کے راہدان تھے اگر تفصیل علی شئی اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یقیناً یہ حضرات اس حدیث شریف سے یہ مطلب نہ سمجھتے۔ اور ہمارے (احناف) کے نزدیک یہ قول مذکور قاسدہ ہے کیونکہ نص یہ مسکوت عنہ کو شامل نہیں ہے تو یہ مسکوت عنہ میں نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کر سکتی ہے یعنی جب نص مسکوت عنہ کو شامل ہی نہیں ہے تو اس میں نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم کو کس طرح ثابت کر سکتی ہے چنانچہ آپ جب کہتے ہیں ”جائی زید“ میرے پاس زید آیا، تو یہ کلام زید کے غیر جیسے عمر کو شامل نہیں ہے تو یہ کلام عمر کے آنے یا نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی۔ پس تخصیص کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ مجتہدین کرام اس میں غور و فکر کریں پھر اس مقام پر قیاس کرتے ہوئے دوسرے مواقع میں اس حکم کو ثابت کریں اور اجتہاد کے بلند مرتبہ پر فائز ہوں۔ اور انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی حضرات انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ”الماء من الماء“ سے اس امر پر کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا، استدلال کیا ہے وہ ”الماء“ کے الف لام کی وجہ سے ہے جو جمع کے موجود نہ ہونے کی صورت میں استغراق کے لئے آتا ہے اس صورت پر یہ معنی ہوگا ”کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہوں گے“ اور جب منی نہیں تو غسل کا وجوب بھی نہیں، تو یہ بات نہیں ہے کہ حضرات انصار رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حکم مذکور کو ”التخصیص علی شئی یدل علی النفی ماعداء“ کے ذریعہ معلوم کیا۔ ہم کہتے ہیں کہ مرد و عورت کی شرمگاہوں کا آپس میں ملنا خواہ انزال نہ بھی ہو غسل کو واجب کرتا ہے اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ جب مرد و عورت کی شرمگاہیں آپس میں مل جائیں اور شنفہ (مرد کے ذکر کا اگلا حصہ عورت کی) شرمگاہ میں داخل ہو جائے تو غسل ضروری ہوگا خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عضو مخصوص کا داخل ہونا ہی انزال کا سبب ہوتا ہے اور عضو مخصوص چونکہ نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے اور بعض اوقات قلت منی کی وجہ سے خود مرد کو یا عورت کو انزال کا علم ہی نہیں ہوتا۔ اس لئے یہاں منی کا ثبوت دلالت ہوگا بایں طور کہ اس کی دلیل (التقاء الخانین) کو ہی اس (انزال منی) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے جیسے سفر کو مشقت کے

قائم مقام کیا گیا ہے تو ہر حال غسل کے تمام افراد میں سے ہوئے۔

قوله ومنها ما قال الشافعي رحمه الله تعالى في قول "ومنها ما قال الشافعي الخ في غلظ ما موصوف" ہے اس سے مراد وجہ ہے اور رابطہ کے لئے عائد غلظ ہے تقدیر عبارت یہ ہے ومنها (ای من تلك الوجوه) ما (ای وجہ) قال الشافعي بانه ان الحكم الخ یعنی وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ جس کے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ قائل ہوئے ہیں یہ ہے کہ حکم جب کسی شرط سے متعلق ہو (جیسا کہ مفہوم شرط میں ہوتا ہے) یا یہ حکم کسی ایسی ذات کی طرف مضاف ہو جو کسی وصف خاص کے ساتھ موصوف ہو (جیسا کہ مفہوم وصف میں ہوتا ہے) بایں طور کہ ایک اسم نام ہے لیکن اس کو ایک ایسی وصف کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے جو وصف اس اسم عام کے بعض افراد کے ساتھ خاص ہے کل افراد کے ساتھ نہیں جیسے حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک "فی الغنم السائمة ذکوة" میں "الغنم" اسم عام ہے کہ سائمرہ غیر سائمرہ سب کو شامل ہے اور اس کو وصف سائمہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو الغنم کے بعض افراد کے ساتھ مختص ہے۔ کل افراد کے ساتھ نہیں (بخلاف اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک "يحكم بها النبيون الذين اسلموا" کے کہ یہاں النبيون کو ایک ایسی وصف یعنی اسماء کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو تمام انبیاء کے ساتھ مختص ہے نہ کہ بعض کے ساتھ۔ اسی طرح حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک "فی کل ذات کبد وطبة اجر" میں بھی کل ذات یعنی کل حیوان کو ایسی وصف (کبد وطبة) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو تمام حیوانات کو عام ہے۔ بعض حیوانات کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ وصف بطوبہ کبد جمع حیوانات کے ساتھ مختص ہے نہ کہ بعض کے ساتھ) تو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک "تعلیق بالشرط" شرط کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور شرط کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے۔ اور "اضافہ" وصف کی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور وصف کے منتفی ہونے کے وقت حکم کی نفی کا موجب ہے اسی لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے "الامۃ" کے ساتھ نکلح کو جائز قرار نہیں دیا جس وقت کہ شرط یا وصف منتفی ہوں جن دونوں کا ذکر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "ومن لم يستطع متكم طولا ان ينكمح المحصنت المؤمنت فمما ملكت ايمانكم من فتيانكم المؤمنت" اللہ تبارک و تعالیٰ نے نکلح امار کے حکم کو "عدم طول حرۃ" کی شرط کے ساتھ معلق فرمایا ہے اور پھر الامۃ کو وصف ایمان کے ساتھ مقید فرمایا تو "مفہوم شرط" اور "مفہوم وصف" کی بنا پر نکلح حرۃ پر قدرت رکھتے ہوئے "امۃ" سے نکلح کرنا جائز نہیں ہے (اس لئے کہ شرط عدم طول حرۃ مفقود ہے) نیز امۃ کتابیہ کے ساتھ بھی کسی مسلمان مرد کا نکلح درست نہیں ہے (اس لئے کہ یہاں وصف ایمان مفقود ہے) مگر ہمارے احناف کے نزدیک

دونوں امر جائز ہیں "امۃ کتابیہ" کے ساتھ بھی نکلح جائز ہے اور امۃ مؤمنہ کے ساتھ بھی خواہ "حرۃ" سے نکلح کرنے کی قدر ہو یا نہ ہو۔ اس مقام پر بصیرت کے لئے دو امور قابل ذکر ہیں۔ اولاً یہ امر مد نظر رہے کہ شرط عرف عام میں اس چیز کو کہتے ہیں جس پر شئی کا وجود توقف ہو پس یہ شرط اور علت دونوں کو شامل ہے۔ اور حکماء و متکلمین کے نزدیک شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر شئی موقوف ہو اور وہ چیز اس شئی میں نہ تو داخل ہو اور نہ اس میں مؤثر ہو۔ اور اصطلاح نجات میں شرط اس چیز کو کہتے ہیں جس پر اوقات شرط (جو کہ شئی اول کے سبب خواہ ذہن سبب ہو یا خارجاً اور ثانی کے سبب ہونے پر دال ہوتے ہیں) میں سے کوئی اداۃ شرط داخل ہو یا رہے کہ "وہ شرط" "جزا" کے لئے علت ہو جیسے ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود "وہ شرط" "جزا" کا معلول ہو جیسے ان کان النهار موجود فالارض مضیئة، تو یہاں وجود نہاد اور عنایہ ارض دونوں طلوع شمس کے معلول ہوں جیسے ان کان النهار موجود فالارض مضیئة، تو یہاں وجود نہاد اور عنایہ ارض دونوں طلوع شمس کے معلول ہیں، تو یہاں محل نزاع شرط نحوی ہے یعنی شرط سے مراد وہ چیز ہے جس پر حکم یا ذات میں سے کوئی کلمہ مشق ان وغیرہ کے داخل ہو جیسے "ان دخلت الدار فانت طالق" میں دخول دار، وقوع طلاق کے لئے شرط ہے کیونکہ دخول دار کلمہ شرط "ان" کا مدخول ہے اور ثانیاً یہ کہ وصف دو قسم ہے "وصف نحوی" اور "وصف عرفی" وصف نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو متبوع میں ہوا وہ موصوف سے مؤثر ہو جیسے "فی الغنم السائمة ذکوة" میں السائمة پس یہ "فی سائمة الغنم ذکوة" کو شامل نہیں ہے اور وصف عرفی اس چیز کو کہتے ہیں جو ذات میں بطور مقید کے ہو خواہ وہ لغت نحوی ہو جیسے "فی الغنم السائمة ذکوة" یا نہ جیسے "فی سائمة الغنم ذکوة" اور یہاں وصف سے مراد وصف عرفی عام ہے۔

قوله وحاصله انه الحق الوصف بالشرط۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وحاصله انه الحق الوصف بالشرط" سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب شرط سے مراد شرط نحوی ہے اور وصف سے مراد وصف عرفی تو پھر ان دونوں کا اندراج ایک "منہا" کے تحت کیوں کیا ہے بلکہ ان دونوں میں تباہی کی وجہ سے، چاہے یہ تھا کہ ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کرتے۔ الجواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کا اندراج ایک "منہا" کے تحت اس لئے کیا ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ جو کہ مفہوم شرط و مفہوم وصف کے قائل ہیں انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا خلاصہ "دائم" میں ایک امر تو یہ ہے کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا ہے بایں مناسبت کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور

عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، اگر آپ سے مخفی نہیں ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے "انت طالق" راکبہ، "تجھے طلاق ہو، در انھا ایکہ تو سوار ہو، کہے تو گویا اس نے یوں کہا "انت طالق ان کنت راکبہ" تجھے طلاق ہے اگر تو سوار ہو، تو جس طرح شرط کی صورت میں طلاق، رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق۔ رکوب پر موقوف ہے تو جب دونوں صورتوں میں طلاق رکوب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو وصف کو شرط کے ساتھ ملتی کر دیا۔ چونکہ ملتی کے حکم کی معرفت کے لئے ملتی کے حکم کی معرفت ضروری ہوتی ہے اس لئے پہلے ملتی یعنی شرط کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا "واعتبر العلق الخ" قول "واعتبر العلق الخ" مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "واعتبر العلق الخ" سے دوسرے امر کا ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے العلق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے منع سبب میں نہیں۔ اور ہمارے نزدیک العلق بالشرط منع سبب میں عامل ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق" تو اس کے اس قول میں تین چیزیں ہیں (۱) انت طالق، (۲) دوق طلاق، (۳) تعلیق بالشرط "ای دخول فی الدار" ہے۔ ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اتفاق ہے کہ تعلیق بالشرط منع میں مؤثر ہے لیکن اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ تعلیق بالشرط، منع حکم میں مؤثر ہے یا کہ منع سبب میں۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تعلیق بالشرط منع حکم میں مؤثر ہے بایں طور کہ یہ وجود شرط کے زمانہ تک حکم کے ثبوت کو روک دیتی ہے اور سبب کے انعقاد کو نہیں روکتی پس سبب "ای" انت طالق، کے الفاظ، فی الحال تلفظ کے اعتبار سے حتماً موجود ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اس کا انکار امر بدیہی کا انکار ہے۔ اور یہ سبب موجب للحکم ہے (یہاں یہ دھم دیکھا جائے کہ جب سبب حتماً موجود ہے اور موجب للحکم ہے اور معدوم نہیں ہے تو پھر حکم کے لئے فی الحال مفید کیوں نہیں، اس لئے کہ تعلیق نے وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو روک رکھا ہے تو عدم حکم، عدم شرط کی طرف مضاف ہوگا تو عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہوگا اور اس کا تعدیہ غیر کی طرف صحیح ہوگا۔ عدم اصلی نہ ہوگا۔ تو ان کے نزدیک شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدایہ منتفی ہوگا۔ اور یہ تعلیق حسی کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو دسی کے ساتھ معلق کرنا۔ یہاں قندیل کا ثقل سبب ہے اور سقوط حکم ہے تو قندیل کا دسی کے ذریعہ لٹکانا قندیل کے ثقل کو نائل نہیں کرتا بلکہ قندیل کے سقوط یعنی قندیل کے گرنے کو نائل کرتا ہے تو ان دخلت الدار فانت طالق، میں بھی تعلیق بالشرط "سبب" یعنی "انت طالق" کو نہیں روکتی ان الفاظ کا تلفظ ہو چکا اس کی تردید نہیں ہو سکتی۔ ہاں تعلیق نے وجود شرط کے زمانہ تک "حکم" یعنی دوق طلاق کو روک دیا ہے۔ اور ہمارے نزدیک تعلیق، سبب کے انعقاد میں مؤثر ہے یعنی سبب کے انعقاد کے لئے مانع

ہے پس سبب فی الحال موجود موجب للحکم نہیں ہوگا بلکہ وجود شرط کے زمانہ تک یہ سبب یعنی انت طالق کے الفاظ روکے نہیں گئے (گو اس نے حتماً ذکر کر ہی دیئے ہیں) اور جب شرط پائی جائے گی تو اب ہم کہیں گے کہ اب حقیقت اور واقع میں "انت طالق" کہ رہا ہے اور دوق طلاق بھی پایا جائے گا۔ تو ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم اصلی ہے۔

قولہ وکنک ابطال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قاعدہ مذکورہ پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک چونکہ تعلیق منع حکم میں مؤثر ہے منع سبب میں مؤثر نہیں ہے اس لئے انہوں نے طلاق اور عتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنے کو باطل قرار دیا ہے پس جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے "ان تزوجت فانت طالق" یا یوں کہے "ان تزوجت امرأۃ فہی طالق" یا یوں کہے "کلما تزوجت امرأة فہی طالق" یا کسی کے غلام کو کہے "ان ملکک فانت حر" یا کہے "ان اشتريت عبدًا فہو حر" تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ کلام باطل ہے حتیٰ کہ نکاح کے بعد طلاق واقع نہیں ہوگی اور ملک کے بعد عتاق واقع نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تعلیق کے وقت سبب یعنی "فانت طالق"، اور "فانت حر"، و "فہو حر"، پایا گیا ہے تو اس سبب کے انعقاد کے لئے محل میں ملک کا ہونا ضروری ہے اور محل تو ملک سے خالی ہے تو محل کے ملک سے خالی ہونے کی وجہ سے سبب محل کے ساتھ متصل و ملاقی نہ ہوا لہذا یہ کلام لغو و باطل ہوگئی اور یہ مسئلہ اسی طرح ہو گیا جس طرح کوئی شخص اجنبیہ عورت سے کہے "ان دخلت الدار فانت طالق"، تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہے۔

قولہ وجوز التكفير الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قاعدہ مذکورہ پر دوسری تفریع ذکر کرتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حانت ہونے سے پہلے تکفیر بالمال کو جائز قرار دیا ہے یعنی جب کوئی شخص یوں قسم کھائے "والقعد لا فعل کذا" کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا، اس کے بعد وہ قسم "توڑے" اور مال سے کفارہ ادا کر دے۔ بایں طور کہ وہ "رقبہ آزاد کر دے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑے پہنائے تو امام شافعی کے نزدیک اس شخص کا مال سے کفارہ ادا کرنا صحیح ہوگا اور حانت ہو جانے کے بعد اس کفارے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب سبب کے ساتھ حاصل ہے اور سبب وہ "یمین" ہے کیونکہ آپ کے نزدیک "یمین" کفارے کا سبب ہے۔ کیونکہ کفارہ "یمین" کی طرف مضاف ہوتا ہے کہا جاتا ہے "کفارۃ الیمین"، مگر حانت ہونا کفارے کے وجوب ادا کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدّر ہے گویا اس نے قسم کھاتے ہوئے یوں کہا "ان حنثت فعلى کفارۃ الیمین" اگر

کام حق واجب مالی میں فعل اداء ہے اور مال تو اکمل اداء ہے اور حقوق العباد میں تو نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وانا نقول بان اقصى الخ جب امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مدعی دو
مقدموں سے مرکب تھا ایک یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ دوسرا یہ کہ ان کے نزدیک تعلیق بالشرط
منع حکم میں عامل ہے، منع سبب میں نہیں تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”بان اقصى درجات الخ سے پہلے
مقدمے کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ ”وصف علی الاطلاق“ ملحق بالشرط ہے بلکہ
وصف کے تین درجے ہیں ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ اتفاقی ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”وربما حکم
الشی فی حجومکم“ ترجمہ: اور حرام ہوئیں تم پر ان کی بیٹیاں جو تمہاری گود میں ہیں ان بیٹیوں سے جن سے تم صحبت کر
چکے، تو یہاں گود میں ہونا یہ وصف اتفاقی ہے غالب حال کا بیان ہے حرمت کے لئے شرط نہیں ہے یعنی ماخولہ غوثوں
کی بیٹیاں حرام ہیں خواہ وہ زیر کفالت ہوں یا نہ ہوں، تو وصف کے اس درجہ میں بلا خلاف وصف کا عدم، عدم حکم پر دلالت
نہیں کرتا اس وصف کا وجود و عدم برابر ہے اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وصف، علت کے معنی میں ہو یا اس طور کہ وہ
حکم میں مؤثر ہو جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”الزانیۃ والزانی، والسارق والسارقة،
کہ وصف زنا و دہر و جہر میں مؤثر ہے اور وصف سرقہ و دہر و جہر میں مؤثر ہے کیونکہ حکم جب اس مشتق پر مرتب ہو تو اس کا
ماخذ اشتقاق، حکم کی علت ہوتا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وصف کا اعلیٰ درجہ یعنی وصف بمعنی العلتہ، کا عدم، حکم کے
عدم پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ یہ ایک اتفاقی امر ہے کہ جب تک حکم، علت کے ساتھ مختص نہ ہو تو علت کا عدم، حکم کے عدم
پر دلالت نہیں کرتا ہے کیونکہ ایک حکم کے متعدد علل ہو سکتے ہیں جن سے اس کا ثبوت جائز ہے تو جب وصف کے اعلیٰ درجہ
کا عدم، حکم کے عدم پر دلالت نہیں کرتا تو اس سے جو ادنیٰ درجہ ہے (ادنیٰ اور اوسط) اس کا عدم بطریق اولیٰ حکم کے عدم
پر دلالت نہیں کرے گا۔ اور وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف بمعنی شرط ہو جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد
مبارک میں ”من فتنبا تکلم المؤمنات“ پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ وصف علی الاطلاق ملحق بالشرط نہیں ہے۔

قولہ ولو کان شرطاً الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسرے مقدمے کا رد کرتے ہیں جس کا حاصل
یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی کبھی وصف، شرط کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ عدم وصف،

عدم حکم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک عدم شرط، عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا ہے تو وصف جو کہ شرط کے ساتھ ملحق
ہے اس کا عدم بھی عدم حکم پر دلالت نہیں کرے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ شرط ”ان دخلت الدار“ سبب ”انت
طالق“ پر داخل ہوتی ہے کیونکہ سبب ہی مذکور ہے حکم یعنی وقوع طلاق تو مذکور ہی نہیں کہ اس پر شرط داخل ہوتی تو عدم شرط،
عدم مشروط (کہ وہ سبب ہے حکم نہیں) پر دلالت کرے گا پس قائل کے اس قول ”ان دخلت الدار فانت طالق“
میں ”انت طالق“ جو کہ سبب ہے کہ شرط کہ وہ ”ان دخلت الدار“ ہے کے ساتھ ملحق کیا گیا کیونکہ اگر وہ ”ان
دخلت الدار“ نہ کہتا تو طلاق بالفعل واقع ہو جاتی تو ”ان دخلت الدار“ نے سبب کے اپنے محل یعنی ”المرأة“
کے ساتھ متصل ہونے کو روک دیا تو ”انت طالق“ یہ ”ان دخلت الدار“ کی وجہ سے اپنے محل کے ساتھ متصل
نہ ہوا اور اتصال کے بغیر تو سبب کا انعقاد ہوتا ہی نہیں پس وجود شرط سے پہلے سبب ہی موجود نہیں ہوگا لہذا یہاں
عدم حکم، عدم سبب کی وجہ سے ہے نہ کہ عدم شرط کی وجہ سے۔

قولہ ولہذا لو حلف لا یطلق الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب ایک متفق علیہ امر کے ساتھ خصم
پر الزام ادا اپنے قول فی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقتہً سبب نہ ہوگی اگر کوئی
قسم کھائے ”واللہ لا یطلق امرأۃ“ پھر اس نے کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق“ تو جب تک شرط
یعنی دخول دار نہ پایا جائے وہ اس قول کے ساتھ حاث نہیں ہوگا کیونکہ ”ان دخلت الدار“ نے ”انت طالق“
کو اس کے محل کے ساتھ متصل ہونے سے روک دیا ہے تو جب تک دخول دار نہ پایا جائے گا گویا کہ اس نے یہ قول ”انت
طالق“ بولا ہی نہیں اور حقیقتہً سبب پایا ہی نہیں گیا پس جب دخول دار پایا گیا تو گویا اب اس نے ”انت طالق“
بولا ہے لہذا اب طلاق واقع ہوگی۔ اور اس کا قائل حاث ہو جائے گا۔

وہذا بخلاف خيار الشرط فی البیع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے امام شافعی رحمۃ اللہ
تعالیٰ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ استدلال کی تقریر یہ ہے کہ شرط حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر داخل
نہیں ہوتی (یعنی شرط حکم کو روکتی ہے سبب کو نہیں روکتی۔ اس لئے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ میں
”ان دخلت الدار“ شرط نے حکم یعنی ”دفع طلاق“ کو روک رکھا ہے نہ کہ ”انت طالق“ کو کیونکہ ”انت طالق“
توحشاً (امی تلفظاً) موجود ہے اس کو معدوم قرار دینا بے معنی ہے تو لامحالہ شرط، حکم پر داخل ہوگی سبب پر داخل نہیں ہوگی۔

جیسے "شرط الخيار فی البیع" میں ہے کہ یہاں تم بھی (اے اخاف) تسلیم کرتے ہو کہ شرط حکم پر داخل ہے نہ کہ سبب
 پر مثلاً زید نے عمر کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ مجھے تین دن کا اختیار ہے یا عمر نے کتاب خریدنے وقت کہا کہ مجھے تین دن
 کا اختیار ہے تو یہ بیع اختیار شرط ہے اس جگہ ایک شرط اور ایک سبب اور ایک حکم ہے شرط تو "خيار شرط" ہے اور سبب "ايجاز
 قبول یعنی بعت و اشتريت" ہے اور حکم "ملک" ہے تو اے اخاف تم بھی کہتے ہو کہ یہاں شرط حکم کو رد کرتی ہے سبب کو نہیں لٹا
 سبب کے پائے جانے سے بیع ہو جائے گی تو جس طرح تم نے یہاں تسلیم کر لیا ہے کہ شرط حکم پر داخل ہے سبب پر داخل
 نہیں ہے (یعنی حکم کو رد کرتی ہے سبب کو نہیں رد کرتی، اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی اس قاعدہ کو تسلیم کر لو۔ جواب
 کی تقریر یہ ہے کہ ہمارے نزدیک عتاق و طلاق اور بیع میں فرق ہے یاں طور کہ عتاق و طلاق میں شرط، سبب پر داخل
 ہوتی ہے حکم پر داخل نہیں ہوتی بخلاف "خيار شرط فی البیع" کے کیونکہ "خيار شرط فی البیع" حکم پر داخل ہوتا ہے سبب
 "البیع" پر داخل نہیں ہوتا ہے کیونکہ بیع یہ اثباتات کے قبیل سے ہے اور یہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی کیونکہ بیع تعلیق کی وجہ
 سے قرار (جوا) میں تبدیل ہو جاتی ہے جو کہ حرام ہے اور اس کو تعلیق بالشرط قرار دینے کی صورت میں حضر (مع) نام ہے۔ قیاس
 تو یہ چاہتا ہے کہ بیع مع الشرط جائز نہ ہو جیسا کہ باقی شرط کے ساتھ جائز نہیں ہے لیکن شرع شریف نے جانیں کو نقصان
 سے بچانے کے لئے ضرورتاً اس کو جائز رکھا ہے تو یہ بقدر ضرورت مقدر ہوگی اور ضرورت اس صورت میں پوری ہو جاتی ہے
 کہ یہ حکم (جو کہ مکروہ ہے) پر داخل ہو نہ کہ سبب پر چنانچہ جب اس پر خيار الشرط داخل ہوتا ہے تو وہ صرف حکم کے لئے مانع ہوتا
 ہے سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا تا کہ ممکن حد تک شرط کا اثر کم رہے بخلاف عتاق و طلاق کے کیونکہ یہ دونوں اسقاطات
 کے قبیل سے ہیں تو یہ تعلیق کا احتمال رکھتے ہیں پس ہم یہاں شرط کو سبب پر داخل کریں گے کہ حکم پر تاکہ تعلیق کامل طور پر
 ہو پس تمہارا قیاس، قیاس مع الفارق ہے۔ و الجواب: عن قیاسہ علی تعلیق القنديل ان التعلیق
 لا یصح فی الموجود انما یعلق شیء معدوم یتصور وجوده لان تعلیق الشیء بالشیء یکون لا یتداع وجوب
 عند وجود الشرط وهما القنديل موجود فلا یکون التعلیق لا یتداع وجوده بل یکون نقلاً من مکان
 الی مکان (کذا قبیل)

قوله والهدن الوحلف لا یصح الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ما قبل پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اسی
 وجہ سے کہ شرط اختیار مکروہ پر داخل ہے سبب پر داخل نہیں اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا یبیع" واللہ میں بیع نہیں

کروں گا پھر اس نے اختیار شرط پر بیع کر لی تو وہ شخص حانت ہو جائے گا کیونکہ بیع مستحق ہے اس لئے کہ شرط اختیار سبب
 یعنی بیع پر داخل نہیں ہے اور نہ اس کو انعقاد سے روک رہی ہے بلکہ وہ تو حکم یعنی ملک پر داخل ہے اسی کو روک رہی ہے
 قوله واذ اثبت ان التعلیق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں جب یہ اثبات ہو گیا کہ ہمارے
 نزدیک "تعلیق بالشرط" شرط کے پائے جانے کے زمانہ تک سبب کو معدوم قرار دیتی ہے اور حکم کو معدوم قرار نہیں دیتی مگر
 تشریح یہ چنانچہ طلاق و عتاق کو اس صورت میں ملک کے ساتھ تعلیق کرنا صحیح ہے جبکہ کوئی شخص اجنبی عورت کو کہے "ان
 نکحتک فان طالق" یا کسی کے غلام کو کہے "ان ملککک فان طالق" کیونکہ اس صورت میں تعلیق کے وقت
 "ان طالق" اور "ان حراً" کا قول یا یا ہی نہیں کیا حتیٰ کہ وہ عمل کا محتاج ہو پس جب نکاح اور ملک پائے جائیں گے تو
 وہ "ان طالق" اور "ان حراً" کے درود و صدق کے لئے محل ہوں گے لہذا اب یہ سبب اپنے محل کے ساتھ متصل ہے
 تو اس وقت اس کے اپنے محل میں واقع ہونے میں کوئی حرج اور مضائقہ نہیں ہے۔

قوله وبطل التكفير بالمال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حانت ہونے سے پہلے مال کے ساتھ
 کفارہ ادا کرنا باطل ہے کیونکہ عین تو یہ یعنی قسم پوری ہونے کے لئے مقرر ہے اور کفارہ کا سبب تو حنت کے بعد ہوتا
 ہے لہذا حنت یہ کفارہ کا سبب ہے تو کفارہ بالمال اپنے سبب یعنی حنت سے پہلے کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

قوله وفرقہ بین المالی والبدنی ساقط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امام شافعی
 رحمہ اللہ تعالیٰ کا واجب مالی اور واجب بدنی میں یہ فرق بیان کرنا ذکر واجب مالی میں نفس وجوب، وجوب ادا رہے
 جدا ہوتا ہے اسی لئے تو تقدیم الکفارة علی الحنت صحیح ہے اور واجب بدنی میں نفس وجوب، وجوب ادا رہے جدا نہیں ہوتا
 ہے لہذا یہ دونوں حانت ہونے کے بعد ایک ساتھ ہوں گے پس اس میں تقدیم الکفارة قبل الحنت صحیح نہیں ہوگا، ساقط
 ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق واجب مالی میں فعل ادا رہے ادا مال تو اگر ادا رہے تو مقصود وہ ادا ہی ہے تو واجب مالی یہ
 واجب بدنی کی طرح ہو گیا جس طرح کفارہ بدنی میں نفس وجوب، وجوب ادا رہے جدا نہیں ہوتا اسی طرح کفارہ مالی میں
 بھی نفس وجوب، وجوب ادا رہے جدا نہیں ہوگا۔ پس اس میں بھی حانت ہونے سے قبل کفارہ ادا کرنا درست نہیں ہے
 باقی رہے حقوق العباد تو ان میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے لہذا ان میں نفس وجوب، وجوب ادا رہے منفصل ہو سکتا ہے
 تو ان میں یہ فرق صحیح ہے اور حقوق اللہ تعالیٰ میں یہ فرق صحیح نہیں ہے اور کفارہ حقوق اللہ تعالیٰ سے ہے تو یہ فرق اس میں

وَمِنْ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْمَطْلُقَ مُحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ
 إِنْ كَانَ فِي حَادِثَتَيْنِ مِثْلَ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّ قَيْدَ
 الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفِ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِ
 فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَفِي نَظِيرِهِ مِنَ الْكَفَّارَاتِ لِأَنَّهَا جَنْسٌ وَاحِدٌ وَعِنْدَنَا
 لَا يَجُزُّ الْمَطْلُقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ بَعْدَ أَنْ يَكُونَا فِي
 حَكْمَيْنِ لَا مَكَانَ الْعَمَلِ بِهِمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٌ فِيمَنْ قَرَّبَ إِلَيَّ ظَاهِرًا
 مِنْهَا فِي خِلَالِ الصَّوْمِ لَيْلًا عَامِدًا أَوْ نَهَارًا نَاسِيًا أَنَّهُ يَسْتَأْنِفُ تَوَقُّرَ بَهَا
 فِي خِلَالِ الْإِطْعَامِ لَمْ يَسْتَأْنِفْ لِأَنَّ شَرْطَ الْإِخْلَاعِ عَنِ الْمُسِيئِ مِنْ
 ضَرُورَةٍ شَرْطِ التَّقْدِيمِ عَلَى الْمُسِيئِ وَذَلِكَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهِ فِي الْإِعْتِقَادِ
 وَالصِّيَامِ دُونَ الْإِطْعَامِ وَكَذَلِكَ إِذَا دَخَلَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ
 يَجْرِي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهَا عَلَى سُنَّتِهِ مَا قُلْنَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ أَنَّهُ يَجِبُ
 أَدَاؤها عَنِ الْعَبْدِ الْكَافِرِ بِالنَّصِّ الْمَطْلُوقِ بِاسْمِ الْعَبْدِ وَعَنِ الْعَبْدِ
 الْمُسْلِمِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بِالسَّلَامِ لِأَنَّهُ لَا مَزَاحِمَةَ فِي الْأَسْبَابِ فَوَجِبَ
 الْجَمْعُ.

ترجمہ۔ اور ان وجوہ فاسدہ میں سے تیسری (وجہ فاسدہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ مطلق
 مقید پر محمول ہوگا اگرچہ دو حادثوں میں وارد ہوں جیسے کفارہ قتل اور دیگر تمام کفارے کیونکہ ایمان کی قید ایک وصف زائد
 ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتی ہے پس یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص علیہ (کہ وہ کفارہ قتل ہے) میں حکم کی
 نفی کو ثابت کرتا ہے اور باقی اس کی نظیر تمام کفارات میں بھی کیونکہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور ایک ہی جنس ہیں اور
 ہمارے اصناف کے نزدیک مطلق اور مقید جب ایک حادثہ میں وارد ہوں اور حکم دو مختلف ہوں تو مطلق، مقید پر محمول نہیں
 ہوگا کیونکہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے۔ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ اور حضرت امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص
 جس نے اپنی بیوی سے ظہا کر لیا پھر اس نے صیام سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور روزوں کے درمیان میں رات کو قصداً کھانا کھا لیا
 کراس نے بیوی سے وطی کر لی تو وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے اور اگر شخص مذکور ساتھ مسکینوں کو کھانا کھلانے
 کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کرے پھر اطعام سے قبل یعنی کھانا کھلانے کے دوران جماع کرے تو ہمارے نزدیک بالاتفاق
 وہ نئے سرے سے کھانا کھانا شروع نہ کرے اس لئے کہ "الاخلاء عن المسیئ" کی شرط "التقدم علی المسیئ"
 کی شرط کی ضرورت سے ہے اور یہ تقدیم الاعتقاد اور الصیام میں تو منصوص علیہ ہے اور اطعام میں منصوص علیہ نہیں ہے
 اور اسی طرح جب مطلق اور مقید سبب پر داخل ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری ہوگا جیسا کہ ہم
 نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا ہے مولیٰ پر عبد کا فخر کی طرف سے صدقۃ الفطر کی ادا اس کے اپنے سبب (الرأس
 المطلق) سے واجب ہوگی اور اس مولیٰ پر اس کے عبد مسلم کی طرف سے اس کے اپنے سبب (الرأس المسلم) سے واجب
 ہوگی کیونکہ ایک شے کے اسباب میں نہ کوئی مزاحمت ہے اور نہ منافات پس ان دونوں کا جمع کرنا واجب ہے۔

قوله ومن هذا الجملة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے وجہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسدہ کا ذکر
 کرتے ہیں اس کے بیان سے پہلے بصیرت کے لئے آدلائہ امر ذہن نشین رہنا چاہیے کہ "المطلق هو المعترض للذات
 دون الصفات لا بالنفی ولا بالاثبات، کہ مطلق وہ امر ہے جو صرف ذات کو سمجھاتا ہے صفات کو نہیں نہ نفی کے
 ساتھ نہ اثبات کے ساتھ جیسے "رقبہ"، والمقید هو المعترض للذات مع صفة منها ما بالاثبات كقوله تعالى فتمير رقبه مؤمنة
 او بالنفی كقوله عز وجل "انہ عمل غیر صالح" اور مقید وہ امر ہے جو ذات کو سمجھاتا ہے اس کی کسی صفت کے ساتھ اثبات کے

ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”رقبہ مؤمنہ“ یا نفی کے ساتھ جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ”غیر صالحہ“
 ثانیاً: یہ امر پیش نظر رہے کہ مطلق اور مقید یا تو سبب و شرط میں وارد ہوں گے (سبب میں درود کی مثال حضور پر نور
 صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”ادوا عن کل حر و عبد“ اور ”ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین“ یہ دونوں
 حدیثیں ”الرأس“ میں وارد ہوئی ہیں اور الرأس یہ صدقہ کا سبب ہے ایک ان دونوں میں سے صدقہ کو واجب کرتا ہے۔
 درال حالیکہ وہ مطلق ہو یعنی ”الرأس المطلق“ صدقہ کا سبب ہے اور دوسرا صدقہ کو واجب کرتا ہے درال حالیکہ وہ اسلام
 کے ساتھ مقید ہو یعنی ”الرأس المقید بالاسلام“ صدقہ کا سبب ہے اور شرط میں درود کی مثال ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد
 ”لا نکاح الا بشہود“ یہ المطلق ہے اور ”لا نکاح الا بوجہ و شہدین عدل“ یہ مقید ہے۔ اور یا یہ دونوں (یعنی
 مطلق اور مقید) بیان حکم کے لئے وارد ہوں گے اس لئے کہ یا تو حکم اور حادثہ متحد ہوں گے کہ حکم بھی ایک اور حادثہ بھی ایک جیسے
 قول باری تعالیٰ ”فصیام ثلثة ایام مع قرآن ابن مسعود رضی اللہ عنہما فصیام ثلثة ایام محتایعات“
 یا حکم اور حادثہ متحد ہوں گے یعنی حکم بھی دو حادثہ بنے بھی وہ جیسے کفارہ قتل میں ”الایام کو التتابع کے ساتھ مقید کرنا
 اور کفارہ ظہار میں اطعام کو مطلق رکھنا اور یا حکم متحد ہو اور حادثہ متعدد یعنی حکم ایک اور حادثہ دو جیسے ارشاد باری تعالیٰ:
 فتحریر رقبۃ“ کفارہ ظہار و یمن میں اور ”رقبۃ مؤمنۃ“ کفارہ قتل میں اور یا اس کے برعکس ہوگا یعنی حکم متعدد اور
 حادثہ ایک جیسے ارشاد باری تعالیٰ کفارہ ظہار میں ”فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتما
 فممن لم یستطع فاطعام ستین مسکیناً“ کیونکہ اس میں صوم نہ راقب التماس کے ساتھ مقید ہے اور اطعام
 ظہار اس قید سے مطلق ہے پس یہ پانچ اقسام ہوئے ان میں سے ایک قسم میں (یعنی حکم بھی ایک اور حادثہ بھی ایک ہو)
 تو بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور ان اقسام میں سے ایک قسم میں (یعنی حکم بھی دو اور حادثہ بھی دو) بالاتفاق مطلق
 مقید پر محمول نہیں ہوگا اور جو تین اقسام باقی رہ گئے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ اس کا ما حاصل یہ ہے کہ مطلق و مقید یا
 حکم کے غیر یعنی سبب و شرط میں وارد ہوں گے یا حکم میں وارد ہوں گے پھر حکم ایک ہوگا اور حادثہ بھی ایک یا حکم ایک اور
 حادثہ دو یا حکم دو مختلف اور حادثہ ایک یا حکم دو مختلف ہوں گے اور حادثہ بھی دو پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق
 مقید پر محمول نہیں ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور دوسری صورت میں بالاتفاق مطلق
 مقید پر محمول ہوگا اور تیسری صورت میں ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے محل پر اور مقید اپنے محل

پر محمول ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوگا اور چوتھی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق،
 مقید پر محمول نہیں ہوگا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تفسیر پر جاری رہے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک
 مطلق، مقید پر محمول ہوگا اور پانچویں صورت میں بالاتفاق مطلق، مقید پر محمول نہ ہوگا یعنی پانچویں صورت میں عدم حمل پر اتفاق
 ہے اور دوسری صورت میں حمل پر اتفاق ہے باقی تین صورتوں میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا
 اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔ اب اس تمہید کے بعد تیسری وجہ فاسد کا بیان یہ ہے کہ
 امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مطلق اور مقید اگرچہ دو حادثوں میں وارد ہوں (اور حکم ایک ہو) تو مطلق، مقید پر محمول
 ہوگا یعنی اس صورت میں مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا اور اس صورت کی مثال جس میں یہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں
 جیسے کفارہ قتل اور دیگر تمام کفارے میں کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید وارد ہوا ہے اور وہ اللہ تبارک
 و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے ”فتحریر رقبۃ مؤمنۃ“ اور کفارہ ظہار و یمن دو سر حادثہ ہے اس میں مطلق وارد ہوا
 ہے اور وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے ”تحریر رقبۃ“ ایمان کی قید کے بغیر تو امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ
 کے نزدیک یہاں بھی ایمان کی قید کا اعتبار ہے اس لئے کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتی
 ہے۔ لہذا یہ وصف زائد یعنی وصف ایمان والی قید اپنی عدم موجودگی میں منصوص علیہ (کہ وہ کفارہ قتل ہے) میں حکم کی
 نفی کو ثابت کرے گی گویا کفارہ قتل میں ”فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ“ کہا گیا اس سے یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ اگر
 رقبۃ مؤمنۃ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے یہ اس قاعدہ کی بنا پر ہے جو مذکور ہو چکا ہے کہ شرط اور وصف دونوں اپنی
 عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتی ہیں اور جب منصوص علیہ میں ثابت ہوگا حالانکہ ”وہ عدم شرعی ہے“ تو قیاس کے
 طور پر باقی تمام کفارات اس پر محمول ہوں گے کیونکہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور ایک ہی جنس ہیں کہ سزا و
 زجر کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔ اور اگر مطلق و مقید ایک حادثہ میں وارد ہوں تو اس صورت میں امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ
 کے نزدیک بطریق اولیٰ مطلق، مقید پر محمول ہوگا۔

قولہ وعندنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے احناف کے نزدیک مطلق اور مقید جب ایک
 حادثہ میں وارد ہوں اور حکم دو مختلف ہوں تو مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ دونوں پر عمل کیا جائے یعنی جب
 مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں یا دو حادثوں میں وارد ہوں اور ان میں سے ایک، ایک حکم میں وارد ہو اور دوسرا،

دوسرے حکم میں وارد ہو تو مطلق، مقید پر اصلاً محمول نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ عمل ممکن ہے اگر یہ صورت ہو کہ حکم ایک ہو اور حادثے دو ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ ایک حادثہ کے حکم میں شارع کا مقصود وسعت و فراخی ہو اور دوسرے حادثے میں تضییق و تنگی کرنا مقصود ہو جیسے کفارہ قتل و کفارہ یمن میں "اعتاق رقبتہ" ہے پس یہاں حکم ایک ہے یعنی "اعتاق رقبتہ" لیکن حادثے دو ہیں ایک ان دونوں میں سے کفارہ قتل ہے اور دوسرا کفارہ یمن ہے۔ تو پہلے میں مقید وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فتحریر رقبتہ مؤمنۃ" اور دوسرے حادثے میں مطلق وارد ہوا ہے "جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک "فتحریر رقبتہ" ایمان کی قید کے بغیر پس ان دونوں میں سے ایک یعنی مطلق کو دوسرے یعنی مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ پہلے میں شارع کا مقصود تغلیظ (تسہیل کرنا) ہو اور دوسرے میں "توسع مقصود ہو" اور اگر دو مختلف حکم ہوں اور حادثہ ایک ہو تو مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے متن میں اس کی مثال بیان فرمائی کہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ شخص جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا پھر اس نے صیام سے کفارہ ادا کرنا شروع کیا اور خلال الصوم یعنی روزوں کے درمیان میں رات کو قصد یا بھول کر یا دن کو بھول کر اس نے بیوی سے وطی کر لی تو وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے اس اجمال کی تفصیل سے پہلے یہ امر مد نظر رہے کہ شرع شریف میں ظہار کا معنی یہ ہے کہ مسلمان عاقل بالغ کا اپنی زوجہ کو حرکات نسبی یا رضاعی کے کسی ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کو دیکھنا حرام ہے مثلاً زہرہ سے کہے کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مثل ہے یا زہرہ کے ایسے عضو کو جس سے وہ تعبیر کی جاتی ہو یا اس کے جزو شائع کو حرکات کے ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا حرام ہے مثلاً یہ کہے کہ تیرا سر یا تیرا نصف بدن میری ماں کی پیٹھ یا اس کے پیٹ یا اس کی ران یا میری بہن یا بھوپھی یا دودھ پلانے والی کی پیٹھ یا پیٹ کے مثل ہے تو ایسا کہنا ظہار کہلاتا ہے اور جب ظہار متحقق ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ اصل نکاح کے باقی رہنے کے باوجود جب تک کفارہ ادا نہ کرے اپنی اس زوجہ سے وطی کرنا یا ایسا کام کرنا جس سے وطی تک فوت پہنچ جاتی ہو مثلاً اس کو مساس کرنا اور بوسہ لینا حرام ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "والذین یظہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبتہ من قبل ان یتیمنا" لایتمہ۔ ترجمہ۔ اور وہ جو اپنی بیبیوں کو اپنی ماں کی جگہ کہیں پھر وہی کرنا چاہیں جس پر اتنی بڑی بات کہ چلے تو ان پر لازم ہے ایک مرد آزاد کرنا قبل اس کے کہ ایک دوسرے کو ہاتھ لگائیں الخ تو اس تہید کے بعد تفصیل یہ ہے کہ وہ شخص جس نے

اپنی منکوحہ سے ظہار کیا یا اس طور کہ مثلاً اس نے کہہ دیا "ظہر لک کظہرائی" یعنی تیری پیٹھ میری ماں کی پیٹھ کی مثل ہے پھر اس نے ارادہ کیا کہ وہ صوم یا اعتاق کے ساتھ کفارہ ادا کرے تو اس نے اثناء صوم یعنی دو ماہ کے پے درپے روزوں کے پورا ہونے سے پہلے رات کو قصد یا بھول کر یا دن کو بھول کر اس منکوحہ سے جماعت کر لی تو حضرت امام اعظم اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نئے سرے سے روزے رکھے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فصیام شہر متتابعین من قبل ان یتیمسا" پس مقتضی النص سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ الصوم میں "الاستغلاء عن المسیس" شرط ہے کیونکہ یہ ارشاد باری تعالیٰ صریحاً اس امر پر دلالت ہے کہ "تقدیم الصیام علی المسیس" الصوم میں شرط ہے اور یہ "الاستغلاء عن المسیس" کا مقتضی ہے کیونکہ "التقدیم" الاستغلاء کے بغیر مقصود ہی نہیں ہو سکتی پس "اخلاء الصیام عن المسیس" ضرورہ ثابت ہوا یہ ایسے ہو گیا جیسے کہ منطوق ہوتا ہے تو گویا کہ یوں فرمایا گیا "فصیام شہر متتابعین من قبل المسیس خالیۃ عنہ" تو اس پر دو امر واجب ہوئے ایک تو "التقدیم" اور دوسرا "الاستغلاء" اور ان دونوں میں سے ایک یعنی "التقدیم" سے تو یہ عاجز آ گیا ہے اور دوسرے امر پر قادر ہے اور وہ "الاستغلاء عنہ" ہے تو اس پر اس امر کی حفاظت واجب ہے جس پر وہ قادر ہے اور یہ استیفاء سے ممکن ہے کیونکہ اگر نئے سرے سے روزے نہیں رکھتا تو دونوں امر اکٹھے فوت ہوتے ہیں اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ نے فرمایا کہ وہ شخص نئے سرے سے روزے شروع نہیں کرے گا کیونکہ "المسیس" پر جمع الصیام کی تقدیم فرض ہے کمافی قولہ تعالیٰ من قبل ان یتیمسا، تو جب اس نے اثناء الصوم میں جماع کر لیا تو بعض الصیام کی تقدیم فوت ہو گئی سوائے بعض کے اب اگر وہ شخص نئے سرے سے روزے رکھے تو جمع الصیام کی تقدیم فوت ہو جائے گی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "لیلاً عاملاً" احترازی قید نہیں ہے کیونکہ رات میں عمد اور نسیان دونوں برابر ہیں کمافی شرح الطحاوی۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول او نہار اناسیا، یہ عمد سے احتراز ہے کیونکہ اگر شخص مذکور دن کو عمدہ اجماع کا ارتکاب کرتا ہے تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا تو اس پر بالاتفاق استیناف واجب ہے لا نقطاع التتابع۔

تو اولو قربہانی خلال الاطعام الخ اور اگر شخص مذکور مسکینوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کفارہ ادا کرنا شروع کرے پھر اطعام سے قبل یعنی کھانا کھلانے کے دوران جماع کرے تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک بالاتفاق وہ نئے سرے سے کھانا کھانا شروع نہ کرے اس لئے کہ "الاستغناء عن المسیس" کی شرط "التقدیم علی المسیس" کی شرط کی ضرورت

سے ہے کما، کہ تقدیم الصیام علی المسیس بدون الاخلاء عن المسیس مقصور نہیں ہے) اور یہ تقدیم
 "الاعتاق اور الصیام میں تو مخصوص علیہ ہے لقولہ تعالیٰ "فحسب یرقبة من ان یتماسا" فصیام شہرین متتابعین
 من قبل ان یتماسا" اور یہ التقدیم "الاطعام" میں مخصوص علیہ نہیں کیونکہ اس میں اس کا ذکر نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا
 ارشاد ہے "فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا" اس میں "من قبل ان یتماسا" مذکور نہیں ہے۔ حاصل
 کلام یہ ہوا کہ یہاں حادثہ ایک ہے (ظہار) اور حکم دو مختلف ہیں ایک ان دونوں میں "اطعام ستین مسکینا" اور دوسرا
 صیام شہرین و اعتاق رقبہ ہے ان میں ایک مطلق ہے اس میں التقدیم مذکور نہیں ہے کیونکہ اس میں "من قبل ان یتماسا"
 نہیں فرمایا گیا۔ اور دوسرا مقید ہے اس میں "من قبل ان یتماسا" کی قید مذکور ہے تو یہاں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا
 جائے گا بلکہ ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری رہے گا مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تفسیر پر، وجہ "اطعام ستین مسکینا"
 میں "التقدیم علی المسیس" کا ذکر نہیں ہے تو پھر "الاخلاء عن المسیس" کی شرط بھی نہیں ہوگی پس اگر ارشاد
 اطعام میں شخص مذکور جماع کر لے تو اس پر استیناف واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں "الاخلاء عن المسیس" کا
 اشتراط نہیں ہے جو کہ التقدیم کے اشتراط میں ضرورہ ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اعتاق رقبہ اور الصوم میں ہے۔

قوله وكن لك اذا دخل الاطلاق والقيد الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی طرح الاطلاق
 والمقید سبب پر داخل ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طریقہ پر جاری ہوگا مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسا کہ
 ہم نے صدقۃ الفطر کے بارے میں کہا ہے۔ صدقۃ الفطر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں وارد ہوئی ہیں ایک
 یہ ہے "ادوا عن کل حر وعبد صغیر او کبیر نصف صاع من بر الخدیش۔ اخرجہ الدارقطنی والبوداد
 وعبد الساذق فی مسندہ۔ اس حدیث شریف میں "المسلم" کی قید مذکور نہیں ہے اور دوسری حدیث شریف یہ ہے :
 روی البخاری ومسلم وابن ماجہ وغیرہم عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض ذکوۃ الفطر
 من رمضان علی الناس صاعا من تمرا وصاعا من شعیر علی کل حر وعبد ذکروا انشی من المسلمین
 اس حدیث شریف میں "المسلم" کی قید مذکور ہے تو پہلی نص مطلق ہے اور دوسری مقید دونوں سبب پر داخل ہوئی ہیں اور سبب
 وہ الراس ہے کیونکہ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب الراس ہے تو پہلی نص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ الراس مطلق صدقۃ الفطر
 کا سبب ہے اور دوسری نص اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صدقۃ الفطر کا سبب الراس المسلم ہے تو ان دونوں میں سے ایک

"المطلق" کو دوسرے "المقید" پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے محل پر اور مقید اپنے محل پر جاری رہے گا۔ مولیٰ پر عبد کافر
 کی طرف سے صدقۃ الفطر کی اداس کے اپنے سبب (الرأس المطلق) سے واجب ہوگی اور اس مولیٰ پر اس کے عبد مسلم کی
 طرف سے اس کے اپنے سبب (الرأس المسلم) سے واجب ہوگی کیونکہ ایک شئی کے اسباب میں نہ کوئی مزاحمت ہے اور نہ
 کوئی منافات یہ جائز ہے کہ ایک شئی کے اسباب متعدد ہوں جیسے ملک کیونکہ یہ سے سے اس سے ثابت ہوتی ہے جاشیہ
 تو دیری میں ہے کہ مصنف کا قول لانه لا مزاحمة فی الاسباب الخ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال کی تفسیر یہ ہے کہ
 جب مطلق اور مقید میں سے ہر ایک سبب ہے تو لازم آئے گا "توارد علیتین مستقلتین علی معلول واحد" اور یہ تو
 باطل ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول لانه لا مزاحمة فی الاسباب الخ سے جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ
 تواردین قسم ہے ایک التوارد علی سبیل الترادف والتعاقب۔ دوسری قسم التوارد علی سبیل المعینة اور تیسری قسم :
 التوارد علی سبیل التبادل اور توارد کی پہلی دو قسمیں متشعب ہیں اور تیسری جائز ہے اور یہاں توارد کی تیسری قسم ہے یعنی التوارد
 علی سبیل التبادل "ضبط المقام" مطلق اور مقید جب بیان حکم کے لئے وارد ہوں تو حکم مختلف ہوگا یا متحد اگر مختلف ہو تو واحد
 الحکیم دوسرے کی تفسیر کا موجب نہ ہو تو ایک (مطلق) کو دوسرے (مقید) پر حمل نہیں کیا جائے گا مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید
 اپنی تفسیر پر جاری رہے گا جیسے "اطعم رجلاً واکس رجلاً عادیا" کیونکہ یہاں حادثہ ایک ہے اور وہ توکیل ہے اور حکم مختلف
 ہے کہ ایک الاطعام ہے اور دوسرا الکسوة ہے۔ اور ان دونوں میں سے ایک کی تفسیر (اور وہ الکسوة بالعمری) ہے دوسرے یعنی
 الاطعام کی تفسیر کو واجب نہیں کرتی اور اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی تفسیر کے لئے موجب ہو بالذات یا بالاستزمام
 تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے "اعتق عنی رقبۃ ولا تعتق عنی رقبۃ کافراً" ان دونوں میں سے ایک دوسرے
 کی تفسیر کے لئے موجب بالذات ہے اور یہ "اعتق عنی رقبۃ ولا تعتق عنی رقبۃ کافراً" ان دونوں میں سے ایک دوسرے
 کی تفسیر کو بالواسطہ واجب کرتا ہے کیونکہ رقبۃ کافر کی تملیک کی نفی رقبۃ کافر کے اعتاق کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ ہوکل کی طرف
 سے اعتاق کے ایجاب کی تفسیر بالمؤمنۃ کو واجب کرتی ہے۔ اور اگر حکم متحد ہو پھر وہ منفی ہوگا یا مثبت اگر منفی ہو تو وہاں ایک (مطلق)
 کو دوسرے (مقید) پر حمل نہیں کیا جائے گا جیسے "لا تعتق رقبۃ ولا تعتق رقبۃ کافراً" کیونکہ یہاں ان دونوں
 کا جمع ممکن ہے یاں طور کہ وہ بالکل کسی رقبۃ کو آزاد نہ کرے۔ اور اگر مثبت ہے تو حادثہ متحد ہے یا مختلف اگر حادثہ مختلف ہے تو
 مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تفسیر پر جاری رہے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ

اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل کرتے ہیں جیسے کفارہ یحییٰ اور کفارہ قتل اور اگر حادثہ متحد ہو تو اطلاق اور تقييد سبب اور شرط میں ہوں گے یا نہیں اگر سبب و شرط میں ہوں تو اس صورت میں مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا سبب میں ہوں تو اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ”ادوا عن کل حو و عبد من المسلمین“ اور شرط میں ہوں تو اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہو اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بولی و شاهدی عدل“ اور اگر اطلاق و تقييد سبب و شرط میں نہیں ہیں تو مطلق کو مقید پر بالاتفاق حمل کیا جائے گا جیسے ایک اعرابی کے قصہ میں ایک روایت میں ہے ”صم شہرین“ اور دوسری روایت میں ہے ”صم شہرین متتابعین“۔

وَهُوَ نَظِيرُ مَا سَبَقَ أَنَّ التَّعْلِيْقَ بِالشَّرْطِ لَا يُوجِبُ النَفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ
فَصَارَ الْحُكْمُ الْوَاحِدُ قَبْلَ وَجُودِهِ مُعَلَّقًا وَمُرْسَلًا لِأَنَّ الْإِرْسَالَ وَالتَّعْلِيْقَ
يَتَنَافِيَانِ وَجُودًا فَأَمَّا قَبْلَ وَجُودِهِ فَهُوَ مُعَلَّقٌ بِالشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ يَتَعَلَّقُ
وَجُودُهُ بِالشَّرْطِ وَمُرْسَلٌ عَنِ الشَّرْطِ أَيْ مَعْدُومٌ مُحْتَمَلٌ لِلْوُجُودِ قَبْلَهُ وَالْعَدَمُ
الْأَصْلِيُّ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَلَمْ يَتَبَدَّلِ الْعَدَمُ فَصَارَ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ بِطَرِيقَتَيْنِ
وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْعَامَ يُخَصُّ بِسَبَبِهِ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يُخَصُّ بِسَبَبِهِ إِذَا
لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ كَقَوْلِهِ نَعْمَ أَوْ بَلَى أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَقَوْلِ الرَّادِيِّ
سَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ أَوْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ كَالْمَدْعُوِّ
إِلَى الْعَدَاءِ وَيَقُولُ وَاللَّهِ لَا أَتَعْدَى فَأَمَّا إِذَا زَادَ عَلَى قَدَرِ الْجَوَابِ فَقَالَ
وَاللَّهِ لَا أَتَعْدَى الْيَوْمَ وَهُوَ مَوْضِعُ الْخِلَافِ فَعِنْدَنَا يَصِيرُ مُبْتَدَأً إِخْتِلَافًا

عَنِ الْغَاءِ الزِّيَادَةِ وَمِنْهَا مَا قَالَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْقِرَانَ فِي النَّظْمِ يُوجِبُ
الْقِرَانَ فِي الْحُكْمِ مِثْلَ قَوْلِ بَعْضِهِمْ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَاقِمُوا الصَّلَاةَ وَ
آتُوا الزَّكَاةَ إِنَّ الْقِرَانَ يُوجِبُ أَنْ لَا تُجِبَ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ قَالُوا لِأَنَّ
الْعَطْفَ يَقْتَضِي الْمَشَارَكَةَ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ إِذَا عَطِفَتْ عَلَى الْكَامِلَةِ
وَهَذَا فَاسِدٌ لِأَنَّ الشَّرْكَهَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لِإِفْتِقَارِهَا إِلَى
مَا يَتِمُّ بِهِ فَإِذَا تَمَّ بِنَفْسِهِ لَمْ تُجِبِ الشَّرْكَهَ إِلَّا فِيمَا يَفْتَقِرُ إِلَيْهِ وَلِهَذَا أَقْلَنَّا فِي
قَوْلِ الرَّجُلِ لِامْرَأَتِهِ إِنَّ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَعَبْدِي حُرٌّ أَنَّ
الْعِتْقَ يَتَعَلَّقُ بِالشَّرْطِ لِأَنَّهُ فِي حَقِّ التَّعْلِيْقِ قَاصِرٌ۔

ترجمہ۔ اور وہ اس کی نظیر ہے جس کا ذکر ماقبل گذر چکا ہے کہ تعلیق بالشروط شرط کی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی پس حکم واحد اپنے وجود سے پہلے معلق اور مرسل ہوا کیونکہ ارسال اور تعلیق میں وجود حکم کے مرتبہ میں منافات ہے تو وجود حکم سے پہلے حکم معلق بالشروط بھی ہو سکتا ہے یعنی معدوم کہ اس کا وجود شرط کے ساتھ متعلق ہوا اور مرسل عن الشرط بھی ہو سکتا ہے یعنی معدوم کہ شرط کے وجود سے پہلے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور عدم اصلی وجود کا محتمل ہے اور عدم متبدل نہیں ہوا پس وہ دو طریقوں سے موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور وجود فاسدہ میں سے ایک وہ ہے جس کے بعض ائمہ کرام قائل ہوئے ہیں کہ صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا اور ہمارے احناف کے نزدیک حق بات یہ ہے کہ جب عام مستقل بنفسہ نہ ہو جیسے اس کا قول نعم یا بلی یا عام جزا کی جگہ آیا ہو جیسے راوی کا قول ”سہی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فسجد“ یا عام جواب کی جگہ میں واقع ہو جیسے وہ شخص جس کو غدا میری دعوت دی گئی ہو اور وہ یوں کہے ”واللہ لا اتعدی“ تو مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں صیغہ عام سبب و رد کے ساتھ بالاتفاق خاص ہوگا۔ پس اگر شخص مذکور قدر جواب پر زیادہ کہے پس یوں کہے ”واللہ لا اتعدی الیوم“ تو اس صورت میں اختلاف ہے تو ہمارے نزدیک یہ ایک نیا کلام ہے

تاکہ زیادتی کے الفاظ سے احتراز ہو۔ وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ ہے جس کے بعض ائمہ کرام (حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ قائل ہوئے ہیں کہ دو کلاموں کو صرف واؤ سے جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے مثل بعض کے قول کے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بارے "وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ ذَاتُوا السُّكُوتِ" کہ یہاں دو کلاموں کو صرف واؤ سے جمع کرنا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ صبی و مجنون پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ انہوں نے کہا ہے کہ عطف، مشارکت کو چاہتا ہے اور انہوں نے جملہ ناقصہ "جبکہ اس کا عطف جملہ کاملہ پر ہو" پر قیاس کیا ہے اور یہ فاسدہ ہے کیونکہ شرکت فی الخبر تو محض جملہ ناقصہ میں واجب ہے۔

اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ تام ہو جائے پس جب وہ خود ہی تام ہو تو ان دونوں میں شرکت واجب نہیں ہوگی مگر اس جملہ تامہ کے محتاج ہونے کی کوئی اور جہت ہو تو پھر بے شک اُس چیز میں جس کی طرف محتاج ہو شرکت واجب ہوگی اور اسی لئے ہم نے اُس شخص کے قول جو شخص اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر" میں کہا ہے کہ عطف یہ شرط کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ یہ تعلیق کے حق میں قائم ہے۔

تقریر و تشریح قرآن و حو نظیر ما سبق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں جو کہ "التعلیق بالشرط" کے مسئلہ پر وارد ہوتا تھا۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کے نزدیک "التعلیق بالشرط" شرط کی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی بلکہ یہ جائز ہے کہ جس طرح حکم شرط کی موجودگی میں پایا جاتا ہے اسی طرح شرط کی عدم موجودگی کے وقت بھی پایا جائے "یعنی ارسال سے" تو اس بنا پر ثنی واحد معلق اور مصل ہوگی اور یہ تو اجماع فقہائین ہے۔ جواب کی تقریر سے پہلے تمہیکاً یہ امر ملحوظ رہنا چاہیے کہ حکم (مثلاً وقوع طلاق) کے دو مرتبے ہیں (یعنی دو اعتبار میں) ایک مرتبہ حکم کے وجود سے پہلے کا ہے اور دوسرا مرتبہ حکم کے وجود کا ہے (یعنی جس وقت کہ حکم پایا جائے) جو مرتبہ حکم کے وجود سے پہلے کا ہے "حکم" اس مرتبہ میں معلق بھی ہو سکتا ہے اور مصل بھی ہو سکتا ہے یعنی یہی ممکن ہے کہ اس کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے جیسے "الطلاق الثلاث المعلقة بدخول الدار" کہ جب شرط پائی جائے یعنی دخول دار پایا جائے تو "الطلاق الثلاث" کا وجود محقق ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا جائے یعنی شرط کے وجود سے پہلے تجزئاً پایا جائے (یعنی وہ دخول دار کے پائے جانے سے پہلے بالفعل "الطلاق الثلاث" کو واقع کر دے) تو اب اس حکم کے پائے جانے کے دو طریقے یعنی تعلیق اور ارسال ہو سکتے ہیں کیونکہ وجود حکم سے قبل ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے اس لئے کہ "ام عدنی"

اس امر کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ شرط کے ساتھ پایا جائے اور شرط کے غیر کے ساتھ بھی پایا جائے تو اب اگر شوہر "الطلاق الثلاث" کو دخول دار سے معلق کر دے تو اس تعلیق کے بعد اور شرط یعنی دخول دار کے پائے جانے سے پہلے وہ عدنی اصلی تبدیلی نہیں ہوگا اب بھی یہ حکم صلاحیت رکھتا ہے کہ دونوں طریقوں یعنی تعلیق اور ارسال سے پایا جائے اگر شرط کے پائے جانے سے پہلے شوہر "الطلاق الثلاث" بالفعل دے دے تو یہ حکم پایا جائے گا اور اگر دخول دار پایا گیا تو بھی یہ حکم پایا جائے گا تو معلوم ہوا کہ اس مرتبہ میں تعلیق اور ارسال میں قطعاً کوئی منافات نہیں ہاں وجود حکم کے مرتبہ میں تعلیق اور ارسال میں منافات ہے کیونکہ حکم جب شرط (دخول دار) سے پایا گیا تو اب یہ ممکن نہیں کہ کہا جائے کہ یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا گیا ہے اور اسی طرح اگر یہ حکم ارسال کے ساتھ پایا گیا ہو تو اب یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ حکم شرط کے ساتھ پایا گیا ہے کیونکہ وجود حکم کے بعد تعلیق اور ارسال میں منافات ہے اب اس تمہید کے بعد جواب کی تقریر یہ ہے کہ آپ کو یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ثنی واحد کے دو مرتبے ہیں ایک وجود سے پہلے کا مرتبہ اور ایک ثنی واحد کے وجود کا مرتبہ ثنی واحد (حکم) اپنے وجود سے پہلے معلق اور مصل ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ اس مرتبہ میں ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے ہاں وجود اور ثبوت حکم کے بعد ممکن نہیں کہ یہ ارسال اور تعلیق دونوں کے ساتھ ثابت ہو کیونکہ اس مرتبہ میں ارسال اور تعلیق کے درمیان منافات ہے اور ہم نے جو حکم واحد کو معلق اور مصل قرار دیا ہے وہ حکم کے وجود و ثبوت سے پہلے والے مرتبہ میں ہے نہ کہ حکم کے وجود و ثبوت کے مرتبہ میں اور مطلق و مقید (جو کہ سبب میں وارد ہونے والے ہیں) کے ساتھ عمل اور ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنا یہ ارسال اور تعلیق بالشرط کی نظیر ہے جس طرح دواں دو مرتبے ہیں اسی طرح یہاں بھی دو مرتبے ہیں یعنی حکم واحد کے وجود ہونے سے پہلے علی سبیل البدل اس کا سبب مطلق بھی ہو سکتا ہے اور مقید بھی اس مرتبہ میں مطلق اور مقید میں کوئی منافات نہیں ہے جیسا کہ حکم کے وجود سے پہلے ارسال اور تعلیق میں کوئی منافات نہیں ہے ہاں حکم واحد کا ثبوت سبب مطلق اور سبب مقید سے ایک ساتھ متغ ہے اسی لئے تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول نہیں کیا جاتا بلکہ ان دونوں کو جمع کیا جاتا ہے مطلق اپنے محل پر اور مقید اپنے محل پر محمول ہوتا ہے قتال۔

قوله ومنها ما قال الخ وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسدہ جس کے بعض (حضرت امام مالک و امام شافعی رحمہ اللہ علیہما) قائل ہوئے ہیں اور المزنی و ابوبکر الدقاق و ابونوید ان کے تابع ہوئے ہیں کہ صیغہ عام جب کسی نص میں یا صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے قول میں کسی خاص شخص کے حق میں وارد ہوا ردہ کلام تو نہ ہو تو وہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا بلکہ یہ ہے کہ وہ سبب سائل کا سوال ہو یا اس طور کہ کسی نے بارگاہ رسالت میں سوال کیا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

نے جواب میں فرمایا ”من فعلك كذا او فعلك كذا“ اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فعلك كذا او فعلك كذا“ نہیں فرمایا یہ سبب کسی حادثے کا وقوع ہو یا اس طور کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ پاک میں کسی شخص کو حادثہ واقع ہوا تو اس حادثہ میں نص وارد ہوئی تو مذکورہ بالا علماء عظام کے نزدیک یہ عام اس سائل کے حق یا صاحب حادثہ کے حق میں خاص ہوگا حتیٰ کہ حکم ان دونوں کے غیر کے حق میں کسی دوسری نص سے ثابت ہوگا یا ان دونوں پر قیاس کر کے ثابت ہوگا اور صحابہ رضوان اللہ علیہم کا ”النصوص الواردة حقاقتا باسبابها“ کو اپنے عموم پر جاری رکھنے پر اجماع یہ جو علماء عظام کی تائید کرتا ہے دیکھئے کہ آیت ظہار یہ قول امراة ادس بن الصامت اور آیت اللعان، حلال بن امیہ اور آیت قذف، قذف حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا اور آیت سرقہ سرقہ یا سرقہ الخ میں نازل ہوئی باوجود اس کے صحابہ رضوان اللہ علیہم سے ان ہجرات کو ان کے موارد میں خاص نہیں کیا تو اس سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ عام سبب ورود کے ساتھ خاص نہیں ہوتا۔ کذا فی غایتہ التحقيق۔

قوله وعندنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ فرماتے ہیں کہ ہمارے احناف کے نزدیک حق بات کیا ہے تو سبب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے اس کی چار اقسام بیان فرمائی ہیں ان میں پہلی تین اقسام میں ہمارے نزدیک عام اپنے سبب کے ساتھ خاص ہوگا پہلی صورت یہ ہے کہ عام مستقل بنفسہ نہ ہو یعنی سبب کے بغیر معنی کے سمجھانے میں مستقل نہ ہو جیسے ایک شخص نے دوسرے سے کہا ”اکان لی علیک الف درہم“ کیا میرا ہزار درہم تیرے ذمہ ہے۔ تو دوسرے نے کہا: ”نعم“ یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا ”الیس لی علیک الف درہم“ کیا میرا ہزار درہم تیرے ذمہ نہیں، تو اس کے جواب میں دوسرے نے کہا ”بلی“ ہاں ہے تو دوسرے کا قول نعم اور بلی اپنے اہام کی وجہ سے عام ہے کیونکہ یہ مختلف انواع کلام کی صلاحیت رکھتا ہے تو جب اس کا سبب مذکور ہوگا تو اس کا تعلق اسی سبب کے ساتھ ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں ”نعم و بلی“ میں سے ہر ایک غیر مستقل بنفسہ ہے اپنے ماقبل یعنی سبب کے بغیر کوئی فائدہ نہیں دیتا جب اس نے اپنے قبل (سبب) کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر کوئی فائدہ نہیں دیا تو پھر یہ اس معنی کا فائدہ کیسے دے سکتا ہے جس میں عموم و شمول ہو کیونکہ یہ کلام مستقل کی شان ہوتی ہے بلکہ ”نعم و بلی“ اپنے سبب میں منحصر ہوں گے اگر اس جگہ مستقل بنفسہ کلام ہوتی باں طور کہ وہ یوں کہے ”لک علی الف درہم“ تو یہ اقرار تو ہے ”یہ عما نحن فیہ“ سے خارج ہے اس میں ہمارا کلام نہیں ہے ”والفرق بین نعم و بلی یعرف فی المطولات“ دوسری قسم یہ ہے کہ عام ہزار کی جگہ آیا ہو جیسے راقی و قول ”سہی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فحج، تو ”فحج“ عام ہے فی نفسہ ہر سجد کے لئے صلاحیت رکھتا ہے لیکن جب یہ ہزار کے موقع پر آیا (بدالات الفاہ) تو اپنے سبب کے ساتھ خاص ہو گیا اور وہ سبب سمجھو ہے اور تیسری قسم یہ ہے کہ عام جواب کے موقع پر آئے لیکن اس سے زیادہ نہ ہو جیسے وہ شخص جس کو غدا میں دعوت دی گئی ہر باں طور کہ اس کو دوسرے شخص نے کہا ”تغد معی“ اور وہ شخص مدعو اس کے جواب میں کہے ”واللہ لا اتغدی“ تو اس جواب میں ”الیوم“ اور معنی ”کی نیابتی نہ کرے تو اس کا قول ”لا اتغدی“ عام ہے کیونکہ اس دن اور اس دن کے غیر کے غدا کی کو شامل ہے اور اسی طرح اس مخاطب کے اور اس کے غیر کے ساتھ مل کر غدا کی کو بھی شامل ہے اسی طرح اپنے گھر یا اپنے غیر کے گھر غدا کی کو بھی شامل ہے لیکن جب یہ ”عام“ جواب کی جگہ وارد ہوا ہے ”ردا علیہ“ تو اسی غدا کا فائدہ دے گا جس کی طرف اس نے اس کو بلایا ہے یہ اسی طرح ہو گیا جس طرح کہ اس نے یوں کہا ”ان تغدیت الغدا التي دعوتنی الیہ فکذا“ پس مذکورہ بالا تینوں قسموں میں صیغہ عام سبب ورود کے ساتھ بالاتفاق خاص ہوگا اور کلام کے از سرے نو ہونے کا بالکل محتمل نہ ہوگا اور پھر یہ ہے کہ صیغہ عام جواب کے موقع پر آئے اور مقدار جواب سے زیادہ ہو جائے مثلاً وہ شخص جو غدا کی کا مدعو ہے وہ کہے ”واللہ لا اتغدی الیوم“ تو اس صورت میں اختلاف ہے مصنف رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ ایک نیا کلام ہے پہلے کلام کے ہر متعلق نہیں ہے کیونکہ اگر ہم اس کو خارج مخرج الجواب قرار دیں تو پھر زیادہ یعنی ”الیوم“ کا لغو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ جواب تو اس ”الیوم“ کے بغیر بھی تام ہو جاتا ہے ہاں دلالت حال تو اس امر پر شاہدہ ہے کہ یہ قول ”واللہ لا اتغدی الیوم“ خارج مخرج جواب ہو لیکن مخرج کے مقابلہ میں اس کا کچھ اعتبار نہیں ہے اسی لئے ہم نے لفظ کو ترجیح دی ہے اور اس کو کلام کو قرار دیا ہے تو یہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگا بلکہ ”المدعو“ اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدا کی کھائے گا خواہ الداعی کے ساتھ یا تنہا یا غیر الداعی کے ساتھ ہر صورت میں حانت ہو جائے گا اور امام مالک و امام شافعی رحمہ اللہ علیہما اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس ”واللہ لا اتغدی الیوم“ کو دلالت حال کی وجہ سے جواب پر محمول کیا جائیگا پس یہ اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا لہذا اگر ”المدعو“ اسی دن غیر الداعی کے ساتھ یا تنہا غدا کی کھائے گا تو حانت نہیں ہوگا۔

قوله ومنها ما قال بعضهم ان القران الخ وجہ فاسدہ میں سے ایک وجہ فاسد یہ ہے کہ بعض امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ دو کلاموں کو حرف واؤ سے جمع کرنا ”اشترک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے“ کیونکہ دو جملوں میں باہمی نسبت کا لحاظ ضروری ہوتا ہے انہوں نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک ”واقیموا الصلوٰۃ واتوا الزکوٰۃ“ کے تحت کہا

ہے کہ یہاں دو کلاموں کو حرف داؤ سے جمع کرنا اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ صبی و مجنون پر زکوٰۃ واجب نہ ہو جیسا کہ ان دونوں پر صلوٰۃ واجب نہیں ہے کیونکہ اس قول مبارک میں زکوٰۃ، صلوٰۃ کے ساتھ مقرون ہے پس یہ جملے کامل ہیں ان میں کے ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے تو ان دونوں کا یہ اقتران و ملاپ دونوں کے درمیان تسویر کا خواہاں ہے (اور یہی معنی ہے مصنف کے قول "قالوا لان العطف يقتضي المشاركة الخ") اور تسویر و مشارکت کا مقتضی یہ ہے کہ اگر ایک ان دونوں میں سے واجب ہو تو دوسرا بھی واجب ہو اور اگر ایک واجب نہ ہو تو دوسرا بھی واجب نہ ہو۔ انہوں نے الجملہ الکاملہ المعطوفۃ علی الجملہ الکاملہ جیسے زینب طالق و عند طالق کو الجملہ الناقصہ (ای المفرد المعطوف علی الجملہ الکاملہ جیسے "زینب طالق و عند طالق" پر قیاس کیا ہے تو جس طرح المفرد المعطوف اور الجملہ الکاملہ المعطوف علیہا خبر طالق) میں مشترک میں اسی طرح پہلے دونوں جملے بھی حکم میں مشترک ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان حضرات کا یہ قیاس فاسد ہے کیونکہ شرکت فی الخبر تو محض جملہ ناقصہ میں واجب ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ نام ہو جائے (یعنی خبر کا محتاج ہے) پس اسی احتیاج کی وجہ سے ان دونوں میں شرکت واجب ہوئی بخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے کہ وہ خود نام ہے اپنے نام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں لہذا جب وہ خود ہی نام ہو جائے تو ان دونوں میں شرکت واجب نہیں ہوگی ہاں اس جملہ تامہ کے محتاج ہونے کی کوئی اور جہت ہو تو پھر بے شک اس چیز میں جس کی طرف محتاج ہو شرکت واجب ہوگی جیسے "التعلیق ہے" تو یہ امر مردود روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ شرکت کا موجب افتقار ہے نفس عطف نہیں ہے اور اسی لئے کہ شرکت افتقار سے ثابت ہوتی ہے ہم نے اس شخص کے قول جو شخص اپنی بیوی کو کہے "ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حر" میں کہا ہے کہ تحقق یہ شرط (دخول دار) کے ساتھ معلق ہوگا کیونکہ "و عبدی حر" اگرچہ ایقاعاً نام ہے لیکن تعلیق کے حق میں ناقص ہے لہذا یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہوگا کیونکہ دلالت حال سے یہ امر معلوم ہوا ہے کہ اس شخص کی اپنے قول "و عبدی حر" سے غرض تعلیق ہے تبخیر نہیں اور اس نے اپنے قول "و عبدی حر" کے لئے کوئی علیحدہ شرط ذکر نہیں کی تو یہ قول مذکور حق تعلیق میں ناقص ہوا تو یہ حق شرط میں پہلے جملہ کی طرف مختص ہوا بخلاف اس صورت کے کہ اگر یوں کہتا "ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق" کیونکہ اس صورت میں طلاق زینب کو دخول دار کے ساتھ معلق نہیں کیا اس لئے کہ اگر اس کی غرض تعلیق ہوتی تو یہ صرف "و زینب" کہتا اور خبر طالق کو ذکر کرتا کیونکہ یہ دونوں جملے خبر میں متحد ہیں تو جب یہ شخص خبر طالق کا اعادہ کر رہا ہے تو اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کی غرض تبخیر ہے۔

فصل فی الامر وهو من قبیل الوجہ الاول من القسم الاول مما ذکرنا من القسم فان صیغۃ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع لمعنی خاص وهو طلب الفعل و موجبہ عند الجمهور الا لزام الا بدلیل والا امر بعد الخطر و قبلہ سواء ولا موجب لہ فی التکرار ولا یحتملہ لان لفظ الامر صیغۃ اختصرت معناها من طلب الفعل لکن لفظ الفعل فرد فلا یحتمل العد د قلنا فی قول الرجل لامرأته طلقی نفسک انه یقع علی الواحد ولا تفعل نیتہ التثنیٰ فیہ لانه لا تصم نیتہ العد د الا ان تكون المرأة امۃ لان ذلک جنس طلاقھا فصار من طریق الجنس واحد

ترجمہ۔ یہ فصل امر کے بیان میں ہے۔ اور امر تقسیمات مذکورہ میں سے پہلی تقسیم کی ایک قسم الخاص کی ایک قسم ہے کیونکہ صیغۃ الامر فعل کی تصاریف سے لفظ خاص ہے معنی خاص کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلب فعل ہے اور اس کا موجب جمهور کے نزدیک الزام ہے مگر کسی دلیل کے ساتھ اور امر نظر کے بعد اور اس سے پہلے برابر ہے اور امر وجوب کے اعتبار سے فعل کو مکرر یا لانا نہیں چاہتا اور نہ اس کا افعال رکھتا ہے کیونکہ لفظ امر فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے اور نہ مصدر فرد ہے جو عدد کا اعتبار نہیں رکھتا ہے اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ شخص اپنی بیوی کو کہے "طلقى نفسك" تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور اس میں دو طلاقیں کی نیت مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ یہاں عدد کی نیت صحیح نہیں ہے مگر یہ کہ شخص مذکور کی بیوی کسی کی لوندی ہو تو صورت مذکورہ میں دو طلاقیں کی نیت درست ہوگی کیونکہ لوندی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح جنس طلاق ہے جس طرح کہ تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں جنس طلاق ہے پس لوندی کے حق میں یہ دو طلاقیں باغیاب جنس کے فرد کی ہے

تقریر و تشریح فصل فی الامر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب تقسیم رابع اور وجہ فاسدہ کے بیان

سے فارغ ہوئے تو اب مصنف نے خاص کے بعض اقسام یعنی امر (اور اس کے بلند نمی) کا بیان شروع فرمایا کیونکہ "الامر" کے اکثر ابکات انہی کے ساتھ متعلق ہیں۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "الامر" کو انہی پر مقدم کیوں کیا ہے؟
 الجواب: انسان اولاً ایمان کے ساتھ مکلف ہے اور ایمان مأمور بہ ہے لہذا انہی سے پہلے امر کا بیان فرماتے ہوئے فرمایا
 "فصل فی الامر" وهو من قبیل الوجہ الاول من القسم الاول مما ذکرنا من الاقسام اب
 اس عبارت کی طرف ایک نظر فرمائیں "هو" کا مرجع "الامر" ہے اور "قبیل" کی اضافت "الوجہ" کی طرف بیان ہے اور "الوجہ"
 کا معنی "القسم" ہے اور اس سے مراد "الخاص" ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "من القسم الاول" میں "القسم"
 بمعنی التقسیم ہے اور اسی طرح "من الاقسام" میں الاقسام بمعنی التقسیمات ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی اس
 عبارت میں پہلا لفظ "من" یعنی "من قبیل" میں اور دوسرا لفظ "من" یعنی "من القسم الاول" میں اور تیسرا لفظ "من" مما ذکرنا
 میں تبصیر ہے اور جو تھ لفظ "من" یعنی جو "من الاقسام" میں ہے بیان ہے تو تقدیر عبارت اس طرح ہے "والامر بعض
 من القسم الاول الذی هو بعض من التقسیم الاول الذی هو بعض مما ذکرنا الذی هو التقسیم"
 یعنی امر (ای صیغہ فعل) یہ تقسیمات مذکورہ میں سے پہلی تقسیم (جو کہ صیغہ اور وقت کے اعتبار سے تھی) کی ایک قسم الخاص کی
 ایک قسم ہے۔ سوال جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ "الامر" الخاص کے قبیلہ سے ہے اور یہ مقصود تو
 مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اتنا کہنے سے حاصل ہو جاتا ہے "هو من الخاص" تو پھر اس عبارت طویلہ کے ذکر کرنے میں
 کیا فائدہ ہے جواب اس عبارت طویلہ کے ذکر کرنے سے مقصود اس امر کے اہتمام کی زیادتی ہے کہ امر یہ الخاص المصطلح
 کے قبیل سے ہے اور یہ اس عبارت کے ذکر سے حاصل ہوتا ہے بناءً علی قاعدۃ العلماء ان التفصیل بعد
 الاجمال وقع فی الذہن سوال۔ امر کو خاص کی اقسام سے شمار کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ امر کا اطلاق دو امور
 پر ہوتا ہے۔ اول "تکلم بالصیغہ" ہے اس پر محمود کا قول شاہد ہے کہ وہ امر کی یہ تعریف کرتے ہیں "الامر هو قول (بمعنی المصد)
 القائل للغير علی سبیل الاستعلاء، فعل" اور ثانی "طلب الفعل" ہے اس پر علامہ ابن حاجب کا قول شاہد
 ہے کہ وہ امر کی یہ تعریف کرتے ہیں "الامر هو اقتضاء الفعل غیر کف علی جہت الاستعلاء" اور عموم خصوص
 تو الفاظ کے عوارض سے ہیں۔ اور "تکلم بالصیغہ" اور "طلب الفعل" تو الفاظ نہیں ہیں کیونکہ "تکلم بالصیغہ" تو متکلم کی صفت
 ہے اور "طلب الفعل" معنی قائم بالطالب ہے۔ پس حقیقتہً الفاظ نہیں ہیں تو پھر امر کو خاص کے اقسام سے شمار کرنا درست

نہ ہوا "لعدم دکن الخاص" وهو اللفظ الجواب: امر کا اطلاق جس طرح "تکلم بالصیغہ" اور "طلب الفعل" پر
 ہوتا ہے ایسے ہی امر کا اطلاق صیغہ فعل پر ہوتا ہے اور "الصیغہ" الفاظ سے ہے اور اس جگہ امر سے نفس "صیغہ فعل" مراد
 ہے لہذا امر کے اطلاق علی نفس الصیغہ کی بناء پر اس کو خاص کی اقسام سے شمار کرنا صحیح ہے۔ سوال "تکلم بالصیغہ" اور
 "طلب الفعل" پر امر کا اطلاق مستقیم ہے اور "نفس صیغہ فعل" پر امر کا اطلاق مستقیم نہیں ہے کیونکہ "تکلم بالصیغہ" پر محمود کا
 قول "هو قول القائل الخ" شاہد ہے اور "طلب الفعل" پر علامہ ابن حاجب کا قول "هو الاقتضاء الخ" شاہد ہے
 کما صرنا فی لیکن امر کے اطلاق علی نفس الصیغہ پر کوئی شاہد نہیں ہے۔ الجواب ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ امر کے اطلاق
 علی نفس صیغہ فعل پر کوئی شاہد نہیں ہے کیونکہ محمود کی تعریف "وهو قول القائل للغير علی سبیل الاستعلاء، فعل"
 جس طرح "تکلم بالصیغہ" پر شاہد ہے اسی طرح "نفس صیغہ فعل" پر شاہد ہے یاں طور کہ "القول" بمعنی المقول ہے اور جب
 "تکلم بالصیغہ" پر شاہد ہوگا تو "القول" بمعنی المصدر ہوگا۔ تنبیہ: امر کا لغوی معنی "فرو دون" ہے (یعنی ایک شخص کا دوسرے
 کو حکم دینا کہ یہ کام کر) اور امر کا اصطلاحی معنی تین طرح بیان کیا جاتا ہے "نفس صیغہ فعل" "تکلم بالصیغہ" "طلب
 الفعل" اور اس جگہ پہلا معنی مراد ہے یعنی "نفس صیغہ فعل" اس معنی کے لحاظ سے امر کی تعریف یہ ہوگی "الامر هو قول القائل
 للغير علی سبیل الاستعلاء، فعل" امر یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو (فعل) یہ
 کام کر، کہے یاں امر سے مراد مسمی امر ہے ای ما صدق علیہ لفظ الامر جیسے "احرب" "انصر" وغیرہ اور وہ لفظ مراد نہیں ہے جو
 الف، میم اور وا کا مجموعہ ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ امر کے معنی پر یہ تعریف صادق آتی ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ خاص ہے جس
 کی وضع ایک معنی معلوم کے لئے ہوئی ہے اور وہ بطور وجہ کسی چیز کی طلب ہے یا کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے، اور اس
 تعریف میں لفظ "قول" مصدر ہے جس سے مراد "مقول" ہے یعنی اسم منقول مراد ہے کیونکہ امر الفاظ کے اقسام میں سے
 ہے اور اس تعریف میں "قول" جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور "علی سبیل الاستعلاء" کی قید سے وہ الفاظ
 امر کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں جو اتنا اس اور دوسرا پر دلالت کریں البتہ انہی کے الفاظ باقی رہ جاتے ہیں کیونکہ انہی کی تعریف
 میں بھی علی سبیل الاستعلاء مانور ہے (نہی کی تعریف یہ ہے) انہی هو قول القائل للغير علی سبیل
 الاستعلاء لا تفعل" لیکن وہ بھی لفظ فعل ہے۔ امر کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں اور یاں فعل کے لفظ سے
 مراد ہر وہ لفظ ہے جو طریقہ معروف پر مضارع سے مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو یا معروف ہو یا کہ مجہول ہو لیکن شرط

یہ ہے کہ ہر ایک سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہوا اور یہ کہ خود قائل و متکلم اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ وہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو۔
 یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعلی کے قوائے بے ادب و گستاخ کہا جاتا ہے۔ اور امر کی تعریف میں اشتراط مذکور
 سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو صاحب تلخیص کی طرف سے وارد کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے اصطلاح العربیہ مراد ہے تو لفظ
 ”علی سبیل الاستعلاء“ کی حاجت نہیں ہے کیونکہ انہماکس ”وہو قول لفظ الامر مع التساوی“ اور الدعا
 ”وہو قول صیغۃ الامر مع الخضوع“ بھی ان کے نزدیک امر ہے اور اگر اس امر سے اصطلاح الاصول مراد ہے تو
 امر ان کلمات پر بھی صادق آئے گا جن سے تہدید (دھمکی دینا) اور تعجیر (مخاطب کے عجز کو ظاہر کرنا) مراد ہو کیونکہ یہ کلمات
 بھی بڑائی جتانے کے لئے ہوتے ہیں اور اس اعتراض کا اس لئے جواب ہو گیا کہ ہم اصطلاح الاصول پر بحث کر رہے ہیں
 یہاں محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ یعنی الزام، وجوب ہی پر صادق آتا ہے پس تعریف
 مانع ہو گئی بخلاف التہدید اور التعجیر وغیرہ کے مثل اباحت کے جیسے ”اذا حللتم فاصطادوا“ کہ یہاں الزام نہیں ہے۔
 واعلم۔ امر کے مسائل کے پانچ انواع ہیں اس لئے کہ یا تو نفس امر اور اس کے موجب کا بیان ہوگا یا مأمور بہ (کہ وہ فعل
 ہے) کا بیان ہوگا۔ یا مأمور فیہ (کہ وہ زمانہ ہے) کا بیان ہوگا یا مأمور بہ (کہ وہ مکلف ہے) کا بیان ہوگا اور یا امر کا بیان ہوگا۔ یہ
 پانچ اقسام ہوئے اور یہ تقسیم ضروری ہے کیونکہ امر کے لئے ضروری ہے کہ کسی سے صادر ہو تو جس سے صادر ہوگا وہ امر ہے اور یہی
 شئی کے واجب کرنے کے ساتھ صادر ہوگا اور وہ شئی مأمور بہ ہے اور مکلف کا ہونا بھی ضروری ہے کہ اس پر یہ شئی واجب ہو اور
 وہ مأمور ہے کیونکہ امر کے ساتھ امر پر کوئی شئی واجب نہیں ہوتی بلکہ مأمور پر واجب ہوتی ہے پس امر یہ بندے پر فعل کو واجب
 کرنے کے لئے ہوتا ہے اور بندے کے فعل کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی زمانہ میں واقع ہو اور وہ نہ مأمور فیہ ہے۔

قوله فان صیغۃ الامر لفظ خاص من تصاریف الفعل وضع بمعنی خاص
 وهو طلب الفعل۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اس دعویٰ ”الامر من قبیل الخاص“ پر
 دلیل پیش کر رہے ہیں اور دلیل کا صغریٰ ذکر کیا ہے اور دلیل کا کبریٰ مقدم ہے۔ یعنی ”واللفظ الدال علی المعنی المعلوم
 لا یکون اخصاً“ تو اس دلیل کا حاصل یہ ہے۔ ان صیغۃ الامر من قبیل الخاص ”دعویٰ“ لا نہ لفظ
 دال علی المعنی المعین ”صغریٰ“ وکل لفظ دال علی المعنی المعلوم لا یکون اخصاً ”کبریٰ“
 فصیغۃ الامر من قبیل الخاص ”نتیجہ“ سوال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ نفس مدعی کو دلیل

میں لے آئے ہیں اس لئے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مدعی یہ ہے۔ صیغۃ الامر خاص اور دلیل یہ ہے ”فان صیغۃ الامر
 خاص“ تو مدعی کا اعتدال دلیل یہ مصادره علی المطلوب کا فائدہ دیتا ہے اور یہ دور کو مستلزم ہوتا ہے۔ جواب مدعی میں جو
 لفظ خاص مذکور ہے اس سے مراد خاص اصطلاحی ہے اور جو خاص دلیل میں مذکور ہے اس سے الخاص بمعنی اللغوی مراد ہے
 (وہو المقدر) لہذا اب مصادره علی المطلوب لازم نہیں آتا۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دونوں جگہوں (یعنی لفظ
 خاص، بمعنی خاص) میں لفظ خاص کو کیوں ذکر کیا ہے۔ جواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے دونوں جگہوں میں لفظ خاص کو ذکر
 کر کے طالب کو اس امر پر تنبیہ کی ہے کہ لفظ امر اور اس کے معنی کے درمیان جانیں سے اختصاص ہے لفظ امر صرف وجوب کے
 لئے ہوتا ہے اور اسی طرح معنی وجوب جب بھی ثابت ہوگا تو امر سے ثابت ہوگا فعل سے نہیں۔ سوال کسی امر پر تنبیہ کرنے کی کوئی
 غرض ہوتی ہے اختصاص مذکور کے بیان سے کیا غرض ہے۔ جواب۔ اختصاص اللفظ بالمعنی (یعنی لفظ امر کا معنی وجوب
 کے ساتھ اختصاص) سے مقصود ”الواقفۃ“ کا رد کرنا ہے جنہوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ امر یہ وجوب و ندب و اباحت و تحذیر
 میں مشترک لفظی ہے اور اختصاص المعنی باللفظ (یعنی معنی وجوب کا لفظ امر کے ساتھ اختصاص) کے بیان سے مقصود مالکیہ شافعیہ
 کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صیغۃ امر اگرچہ وجوب کے ساتھ مختص ہے لیکن وجوب، صیغۃ امر کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ معنی وجوب
 جس طرح صیغۃ امر سے مستفاد ہوتا ہے اسی طرح اس کے غیر یعنی فعل سے بھی مستفاد ہوتا ہے حتیٰ کہ انہوں نے کہا ہے کہ نبی کریم
 صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال، ادا کی طرح موجب ہیں پس جب مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے (وضع بمعنی خاص) کہا تو ان سے
 احتراز ہو گیا تو جس طرح امر، وجوب کے ساتھ مختص ہے اسی طرح اس کا معنی یعنی وجوب بھی اس امر کے ساتھ مختص ہے باقی
 مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”من تصاریف الفعل“ سے ”الاسم والحرف الخاص“ خارج ہو گئے کیونکہ یہ
 دونوں تصاریف الفعل سے نہیں ہیں۔

قوله و موجبہ عند الجمهور والالزام الابدلی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب لفظ امر کے
 مدلول حقیقی کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب امر کے معنی یعنی صیغۃ الفعل کے مدلول حقیقی (وجوب) کا بیان شروع فرما
 کہ جمهور فقہاء کے نزدیک (اور یہی حنفیہ کا مختار ہے) کہ صیغۃ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے تا وقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ
 موجود نہ ہو۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس بارے میں قول ہیں۔ اول: امر، وجوب و ندب میں مشترک ہے۔ دوم:
 امر صرف ندب کے لئے ہے۔ سوم: امر صرف وجوب کے لئے ہے۔ امر (جو قرینہ لزوم و عدم لزوم سے خالی ہو) کے موجب

(یعنی وہ حکم جو امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے) میں اختلاف ہے مشہور تقریباً آٹھ اقوال ہیں (۱) امر بد وجوب، ندب، اباحت
 تمہید کے درمیان مشترک لفظی ہے جیسے "العیین" مشترک لفظی ہے۔ یہ قول امام اشعری کی بعض روایات میں ہے اور ابن
 شریح اور بعض شیعہ سے منقول ہے (۲) امر بد وجوب، ندب، اباحت کے درمیان مشترک لفظی ہے (۳) امر بد وجوب، ندب،
 اباحت کے درمیان مشترک معنوی ہے یہ قول المرتضیٰ شیعہ کا ہے (۴) امر بد وجوب، ندب، کے درمیان مشترک لفظی ہے یہ قول
 امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے (۵) امر بد وجوب، ندب کے درمیان مشترک معنوی ہے۔ ان قائلین اکثر ان کے
 نزدیک جب تک کسی معنی پر کوئی قرینہ نہیں ہوگا تو قف ہوگا اس اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے صاحب شرع نے جو ارادہ فرمایا
 ہے وہ حق ہے "لما هو شأن الجمل" (۶) امر بد وجوب میں حقیقت ہے اور اس کے معاد میں مجازیہ قول جہور فقہاء اور
 جماعت من المعزولہ کا بی المحضاب کا ہے (۷) امر ندب میں حقیقت اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے۔ یہ قول امام
 شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ (ایک قول کے مطابق) اور فقہاء کی ایک جماعت سے منقول ہے (۸) امر اباحت میں حقیقت
 ہے اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے یہ قول اصحاب امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے۔

اور جہور (جو اس کے قائل ہوئے ہیں کہ امر بد وجوب میں حقیقت ہے اور اس کے ماسوا میں مجاز ہے) نے اپنے مذہب
 پر کتاب اللہ تعالیٰ سے اور دلالت اجماع اور دلالت لغت سے تمسک کیا ہے۔ کتاب اللہ تعالیٰ سے تمسک اس طرح ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے ابلیس لعین کو فرمایا "قال ما منعك الا تسجد اذا امرتک ان تسجد" اور فرمایا کس چیز نے تجھے روکا کہ تو
 نے سجدہ نہ کیا جب میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ میں نے جب تجھے سجدہ کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد تیرے لئے اختیار باقی نہیں
 رہا پس تو نے سجدہ کیوں ترک کیا، تو یہ وجوب کی دلیل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ، ابلیس لعین کی ترک سجدہ پر مذمت نہ فرماتا اور
 ابلیس لعین کے لئے یہ ممکن تھا کہ وہ یوں کہتا کہ تو نے مجھ پر سجدہ لازم نہیں کیا اور بعض حضرات نے کتاب سے اس قول باری
 تعالیٰ کی طرف نشاندہی کی ہے: ما کان لمومن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امر ان یکون لهما
 الخیرة من امرهم ترجمہ: اور کسی مسلمان مرد اور عورت کو یہ حق نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول صلی اللہ
 علیہ وسلم کسی بات کا حکم فرمائیں تو انہیں اپنے کام میں کوئی اختیار باقی رہے۔ مطلب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ اور اس
 کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کسی کام کا حکم فرمائیں تو کسی ایماندار مرد اور عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ اگر چاہیں تو اس حکم کو
 قبول کریں اور اگر نہ چاہیں تو اسے قبول نہ کریں بلکہ ان پر ان دونوں کے فرمان کی تعمیل واجب ہے اور یہ بات واجب کے

سواء دوسرے میں نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے۔ اور بعض حضرات نے کتاب سے اس قول باری
 تعالیٰ کی طرف نشاندہی کی ہے فیحن رالذین الایۃ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم
 کی مخالفت کرتے ہیں اور آپ کے حکم کی تعمیل نہیں کرتے انہیں اس بات سے ڈرتے رہنا چاہیے کہ آپ کی مخالفت کی فحش
 سے ان پر دنیا میں کوئی مصیبت یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کی دغیر تک واجب کے بغیر ہرگز
 دلالت اجماع سے تمسک اس طرح کہ علماء ہمیشہ عبادات وغیرہ کے ایجاب میں اور امر کی طرف رجوع کرتے رہے ہیں کہیں
 کسی نے اس سے انکار نہیں کیا اور صیغہ امر جو قرآن سے خالی ہو اس سے وجوب پر استدلال کیا ہے۔

اور دلالت لغت سے تمسک اس طرح ہے کہ اقاصیب اپنے غلام کو افضل ہذا کہ یہ کام کر کے پس اگر وہ یہ کام نہ کرے تو اہل
 لغت کے نزدیک سزا کا مستحق ہوتا ہے کہ وہ عاصی ہے۔ تو اگر امر بد وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اہل لغت کے ہاں عاصی اور مستحق عقاب قرار نہ دیا
 واعلم۔ جو حضرات "الواقیۃ" توقف کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ امر تقریباً ایسا معانی میں مستعمل ہوتا ہے جب تک
 ان معانی میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو تو امر پر عمل نہیں ہو سکتا لہذا توقف واجب ہے تاوقتیکہ امر دو معنی ہو جائے
 اور جہور احناف کے نزدیک امر کا مدلول حقیقی وجوب ہے لہذا مطلق امر (یعنی جو قرینہ لزوم و عدم لزوم سے خالی ہو) وجوب پر ہی محمول
 ہوگا تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ یا دلیل قائم نہ ہو جائے اور جب اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم ہو تو حسب مقام اسی (خلاف)
 پر امر محمول ہوگا۔ امر کا متعدد ذیل معانی میں استعمال ہوتا ہے علی وجوب جیسے "السارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا اِیْهِمَا
 عُنَا اباحت جیسے فَاذْكُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ الشَّيْءِ مَثْنٰی وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ۔ یہاں امر اباحت کے لئے ہے اس لئے
 کہ متعدد اذہاج کو ایک مسئلہ لازمی مذہبی قرار نہیں دیا گیا ندب اس کی مثال یہ ہے فَاذْكُوا مِنْهُم خَيْرًا
 یعنی جو غلام تم سے مکاتبت کی خواہش کریں یعنی کچھ دے کر آزاد ہونا چاہیں تو ان کو مکاتب کر دو عتد تمہید جیسے "رَاعِلُكُمْ
 مَا شِئْتُمْ" یعنی جو چاہا ہو کہے باؤ عتد (عاجز کرنا) جیسے "فَاَنْتُمْ لِمَنْزُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ" تم قرآن پاک کی کسی سورۃ کی مثل
 بنا لاؤ۔ علی التادیب (ادب سکھانا) یہ ندب کی مثل ہے مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ ندب آخرت کے ثواب کے لئے ہے
 اور تادیب، تہذیب اخلاق کے لئے چنانچہ امام بخاری و امام مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے عمر بن سلمہ رضی اللہ عنہ سے روایت
 کی ہے کہ میں نے لڑکا تھا اور رکابی کے ہر طرف سے کھاتا تھا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سم الله وکل بیمنک و
 کل مما یبیک" یعنی بسم اللہ کہہ اور اپنے داہنے ہاتھ سے کھا اور اُس طرف سے کھانا تناول کر جو تیرے قریب ہو عتد ارشاد

اس کا مطلوب نذیب کے قریب ہے مگر اس کا تعلق دنیوی منافع سے ہوتا ہے جیسے ”اشْهَدُ اَنْ اَدُوْنِي عَنْ لِي مِنْكُمْ“ یعنی اگر عورت کو طلاق دیا تو دود آدمی ان معاملات پر گواہ بنا لو جو عادل ہوں۔ عہد تسخیر جیسے کوئی اقرار دے کہ خا سبیں ہو جاؤ بندہ بچھڑکارے۔ عہد امتنان: جیسے کُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا۔ جو اچھی چیزیں اللہ تعالیٰ نے حلال فرمائی ہیں ان کو کھاؤ عہد اکرام: جیسے اَدْخُلُوا اِهْلًا بِسَلَامٍ اٰمِنِيْنَ۔ اللہ تعالیٰ اہل جنت کو فرماتا ہے کہ جنت میں سلامتی سے داخل ہو جاؤ عہد امانت: جیسے کُوْنُوْا رٰحِبًا رَّحْمَةً اَدْخِلُوْا اَنْفُسَكُمْ فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُوْنَ اَمْنًا وَلَا اَمْنًا فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُوْنَ اَمْنًا وَلَا اَمْنًا فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُوْنَ اَمْنًا وَلَا اَمْنًا۔ میں مقصود تھا بلکہ جو چیز یہاں مقصود ہے وہ کفار کی خواری و ذلت کا اظہار ہے عہد تسویہ: جیسے فَاَصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ وَلَا تَصْبِرْ۔ تسویہ میں یہ شرط ہے کہ نبی کا اس پر عطف ہو جیسے یہاں اہل دوزخ کی نسبت اللہ تعالیٰ کا ارشاد مذکور ہوا عہد اعلا دعار جیسے اللہ تعالیٰ ”وَلَدٌ كُوْنُوْا رٰحِبًا رَّحْمَةً“ والدین کے اپنے والدین کے لئے یوں دعار کر۔ ”وَلَدٌ كُوْنُوْا رٰحِبًا رَّحْمَةً“ اے میرے رب میرے والدین پر رحم فرما جیسا کہ انہوں نے بچپن میں مجھ کو پالا عہد تہجدی عہد امتنا: تہجدی اور امتنا میں یہ فرق ہے کہ ممکن چیز کی آرزو کو تہجدی کہتے ہیں اور امتنا ممکن دونوں کی آرزو کو امتنا کہتے ہیں امتنا کی مثال: ”اَلَا يٰۤاَيُّهَا الْمَلِیْلُ الطَّوِیْلُ اِجْعَلِیْ“ عہد تحقیر جیسے اَلْقُوْا مَا اَنْتُمْ مُّلْكُوْنَ“ ڈالو تم جو ڈالنا ہو امانت اور تحقیر میں یہ فرق ہے کہ تحقیر میں صرف اعتقاد کر لینے سے حقارت پیدا ہو جاتی ہے گو کوئی ایسا کام نہ کیا جائے جو باعث حقارت ہو بخلاف امانت کے کہ اس میں ایسے کام کا ہونا ضروری ہے جس سے امانت پیدا ہو عہد ایجاد: جیسے کُوْنُوْا فِیْکُوْنُوْا عَیْنُ تَصْوِیْرٍ اِذَا لَمْ تَسْتَجِبْ فَاَصْعَقْ مَا شِئْتُ“ رواہ البخاری عن ابن مسعود۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تو نے حیا و شرم نہ کی پس کہہ جو چاہے۔ تصویر اور ایجاد میں یہ فرق ہے کہ وہاں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہو جانا معتبر نہیں اور اس میں معتبر ہے بعض نے تصویر کو بھی ایجاد میں داخل کیا ہے عہد تخویف جیسے قُلْ تَمْنَعُ بِکُفْرٰکَ وَیَلٰیلاً اِنَّکَ مِنْ اَصْحَابِ النَّارِ۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اے میرے محبوب آپ اس شخص سے کہہ دیں کہ اسے کافر خیر و ذکر میں عیش کر لے آخر کار تو دوزخی ہی ہے۔

قَوْلُ وَالْاَمْرِ بَعْدَ الْحَضَرِ وَقَبْلَهُ سَوَاءٌ اَلْحُ مَصْنُوعٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی یہاں سے اُن لوگوں کا رد کر رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر، حضر (یعنی مخالفت) کے بعد اباحت کے لئے اور حضر سے پہلے وجوب کے لئے ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے ”اِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ کیونکہ شکار کہنا حلال و مباح تھا پھر اللہ تبارک و تعالیٰ نے احرام کی وجہ سے

اُسے حرام کر دیا اور پھر حرمت کے بعد اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد ”فَاَصْطَادُوا“ نے اباحت کا فائدہ دیا لہذا امر، حضر (منع) کے بعد اباحت کے لئے آتا ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے (جمہور احناف کے) نزدیک مطلق امر جس طرح حضر سے پہلے وجوب کے لئے آتا ہے اسی طرح حضر کے بعد بھی وجوب کے لئے آتا ہے حضر کے بعد یا پہلے امر کا مفید وجوب ہونا برابر ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے باقی آیت مذکورہ (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) میں شکار کی اباحت امر سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثبوت دو اور طریقوں سے ہے ایک طریقہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ“ حلال ہوئیں تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں۔ اور دوسرا طریقہ قرینہ معنویہ ہے اور وہ یہ ہے کہ شکار کر کے کا امر صرف اندرون مہربانی بندوں کے نفع کے لئے ہے اور اگر شکار کرنے کا امر فرضیت کے طور پر ہوتا تو ان بندوں پر اس سے بڑا حرج لازم آتا پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کے ساتھ جب کوئی قرینہ وجوب کے خلاف نہ ہو تو یہ امر صرف وجوب کے لئے ہوگا حضر سے پہلے ہو یا بعد اور حقیقت بھی یہی ہے کیونکہ قرآن کریم میں امر حرمت کے بعد بھی وجوب کے لئے آیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَاِذَا قُضِيَتْ السَّلَٰةُ فَامْشَوْا فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُوْنَ اَمْنًا وَلَا اَمْنًا فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُوْنَ اَمْنًا وَلَا اَمْنًا“ یعنی جب ماہ ماہے حرام گذر جائیں تو مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کرو۔ ماہ ماہے حرام چار ہیں۔ رجب، ذیقعدہ، ذی الحجۃ اور محرم، ان مہینوں میں کشت و خون ممنوع تھا پھر اس کے بعد آیت متذکرہ بالا سے اس کا وجوب ثابت ہوا۔

قَوْلُ وَلَا مُوجِبَ لَهٗ اَلْحُ مَصْنُوعٌ رَحْمَةُ اللّٰهِ تَعَالٰی جب امر کے موجب اور اس کے حکم کے بیان سے فاسخ ہوئے تو اب اس امر کا بیان شروع فرمایا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا کہ نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ امر وجوب کے اعتبار سے فعل کو مکرر بجا لانا نہیں چاہتا جیسا کہ فقہاء کرام کی ایک جماعت کا مذہب ہے اور نہ فعل کو مکرر بجا لانے کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اس مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ مثلاً جب کہا جائے ”صلّوا“ نماز پڑھو تو اس کا معنی یہ ہے کہ نماز پڑھنے کا فعل ایک مرتبہ کرو، تو ہمارے نزدیک یہ امر فعل کو مکرر بجا لانے پر بالکل دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ امر کا لفظ جیسے اَصْرَبَ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیرا قول ”اَضْرِبْ“ اطلب منك الضرب“ سے مختصر ہے اور ”صَلّوْا“ اطلب منکم الصلوٰۃ“ سے اور ”طَلِقْ“ افعی فعل الطلاق سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ تکرار کو کیسے چاہے گا اور کیسے اس کا احتمال رکھے گا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہم نے مانا کہ امر تکرار کا مقتضی نہیں ہے لیکن تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ صیغہ ”اَضْرِبْ“ اطلب منك ضرباً“ سے درخواہ ایک ضرباً تکرار ہو مختصر ہے اور یہ طے شدہ بات ہے کہ تکرار اثبات میں خاص ہوتا

ہے لیکن عموم ذکر ادا کا احتمال رکھتا ہے لہذا کسی قرینہ کے قیام کے وقت امر اس غوم و فکر پر محمول ہوگا باقی موجب اور محتمل میں فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے بھی ثابت ہو جاتا ہے اور محتمل بغیر نیت بالکل ثابت نہیں ہوتا۔

قوله لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد - مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "لفظ الامر صيغة اختصرت" سے پیدا ہوتا ہے کہ امر جس طرح عدد کا مقتضی ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح یہ فرد بھی نہیں ہے تو مصنف نے اپنے قول "لكن لفظ الفعل الخ" سے اس وہم کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا: لیکن لفظ فعل جس سے امر مختص ہے وہ اس فعل کی حقیقت کا فرد ہے پس وہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ عدد اور فرد میں منافات ہے اس لئے کہ فرد کہتے ہیں "ما لا ترکیب فیہ" کو اور عدد کہتے ہیں "ما یترکیب من الافراد" کو یعنی فرد میں ترکیب نہیں ہوتی اور عدد میں ترکیب ہوتی ہے (کہ عدد میں کثرت محض ہوتی ہے) اور یہ ظاہر امر ہے کہ ترکیب اور عدم ترکیب آپس میں متنافی ہیں (کہ کثیر من حیث الکثیر واحد نہیں ہوتا)۔

قوله ولهذا قلنا في قول الرجل لا مراآته الخ یعنی اسی وجہ سے کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہم نے کہا ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو کہے "طلقی نفسك" تو اپنے کو طلاق دیدے" تو اس سے ایک ہی طلاق واقع ہوگی ہاں اگر زوج تین طلاقیں کی نیت کرے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یعنی اس وقت زوجہ زوج کے قول سے اپنے کو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیونکہ ایک طلاق فرد حقیقی متیقن ہے۔ اور زوجہ تین طلاقیں کی مجاز ہوگی جس وقت کہ زوج نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو اس لئے کہ تین طلاقیں فرد محکی محتمل ہے اور یہاں یعنی "طلقی نفسك" میں دو طلاقیں کی نیت کا رادہ اور مؤثر نہیں ہوگی کیونکہ یہاں عدد کی نیت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد محکی اور عدد دو تو لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل البتہ جب شخص مذکور کی بیوی کسی کی لڑکی ہو تو صورت مذکورہ میں دو طلاقیں کی نیت درست ہوگی کیونکہ لونی کے حق میں دو طلاقیں اسی طرح جنس الطلاق ہے جس طرح کہ تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں جنس الطلاق ہے تو لڑکی کے حق میں یہ دو طلاقیں باعتبار جنس کے فرد محکی ہے لہذا دو طلاقیں کی نیت صحیح ہے اور جب زوج اپنی زوجہ سے "طلقی نفسك" کہے یعنی تو اپنے کو دو طلاقیں دیدے تو اس وقت زوجہ دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز ہوگی اور دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی اس لئے نہیں کہ "ثنتين" اپنے ماقبل کے لئے بیان تفسیر ہے کیونکہ "طلقی" اس کا احتمال نہیں رکھتا حتیٰ کہ "ثنتين" کو طلقی کے لئے بیان تفسیر قرار دیا جائے بلکہ "ثنتين" اپنے ماقبل یعنی "طلقی" کیلئے بیان تفسیر ہے جس میں پہلا حکم تبدیل ہو جاتا ہے۔

سوال - امر جب نہ تکرار فعل کا مقتضی ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر یہ عبادات مثل نماز و روزہ وغیرہ کے کس بنا پر مکرر ہوتیں ہیں۔ الجواب: جتنی عبادات مکرر ہوتیں ہیں وہ ادا کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں ہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو ہر وقت عبادات کا بجالانا ضروری ہوتا کیونکہ امر کا دوام اس بات کو چاہتا ہے کہ تمام وقت عبادات میں مصروف رہے بلکہ وہ اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتیں ہیں کیونکہ تکرار سبب تکرار سبب پر دلالت کرتا ہے لہذا جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب نصاب زکوٰۃ کے بقدر مال کا مالک ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی اور یہی وجہ ہے کہ حج عمرہ میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے کیونکہ حج کا سبب جو کہ بیت اللہ ہے ایک ہی ہے اور اس میں تکرار نہیں ہے۔ اس مقام پر یہ اشکال وارد کیا جائے کہ چونکہ وقت نفس وجوب کا سبب ہے اور امر وجوب ادا کا سبب ہے لہذا "سبب" امر سے کس طرح بے پرواہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے امر تقدیراً مکرر ہوتا ہے پس عبادات کا مکرر ہونا ادا متجددہ کے سبب سے ہے جو حکماً مکرر ہونے لیں

ثُمَّ الْأَمْرُ الْمَطْلُوقُ عَنِ الْوَقْتِ كَالْأَمْرِ بِالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْعُشْرِ وَالْكَفَّارَاتِ وَقَضَاءِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرَ الْمَطْلُوقَ لَا يُوجِبُ الْأَدَاءَ عَلَى الْفَوْرِ فِي الصَّحِيحِ مِنْ مَذْهَبِ أَصْحَابِنَا وَالْمَقْيَدُ بِالْوَقْتِ أَنْوَاعٌ نَوْعٌ جَعَلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْيُودَى وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ إِلَّا تَرَى أَنَّهُ يُفْضَلُ كَانَ ظَرْفًا لِمَعْيَارٍ أَوَّلًا دَاءً يَفُوتُ بِفَوْتِهِ فَكَانَ شَرْطًا وَالْأَدَاءُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ وَيَفْسُدُ التَّجِيلُ قَبْلَهُ فَكَانَ سَبَبًا۔

ترجمہ - پھر امر مطلق عن الوقت جیسے امر بالزکوٰۃ وصدقۃ الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق ہے یہ مأمور کی اداء کو علی الفور واجب نہیں کرتا یہی ہمارے اصحاب کے مذہب سے صحیح مذہب ہے اور امر مقید بالوقت کی کئی

اقسام میں ایک قسم وہ ہے کہ جس میں وقت مؤدئی کے لئے طرف ہو اور ادا فعل کے لئے شرط ہو اور وجوب فعل کے لئے سبب ہو اور وہ وقت صلوة ہے کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ وقت ادا فعل سے فاضل رہ جاتا ہے پس یہ وقت طرف ہونا معیار اور اس وقت کے فوت ہو جانے سے ادا فوت ہو جاتی ہے پس یہ وقت شرط ہو اور وقت کی صفت کے مختلف ہونے سے ادا بھی مختلف ہو جاتی ہے اور وقت سے پہلے تعجیل ادا فاسد ٹھہرتی ہے پس وقت سبب ہوا۔

تقریر و تشریح قولہ ثم الامر المطلق عن الوقت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اس امر کو کہ امر متکرر کا احتمال رکھتا ہے یا متکرر کا احتمال نہیں رکھتا کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب امر کی تقسیم بحاجب مطلق و مقید اور مطلق و مقید کے احکام کا بیان شروع فرماتے ہوئے فرمایا "ثم الامر المطلق الخ" یعنی امر دو قسم ہے ایک امر مطلق عن الوقت اور دوسرا امر مقید بالوقت "امر مطلق عن الوقت" وہ ہے کہ جس میں مامور کی ادا کسی ایسے وقت محدود سے متعلق نہیں ہے کہ اس کے فوت ہو جانے سے مامور فوت ہو جائے۔ جیسے امر بالزکوٰۃ وصدقة الفطر والعشر والکفارات وقضاء رمضان والنداء المطلق اور "امر مطلق عن الوقت" کا حکم یہ ہے کہ یہ مامور کی ادا کو علی الفور واجب نہیں کرتا مامور بہ کا تاخیر سے ادا کرنا بھی جائز ہے بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو یہی ہمارے اصحاب کے مذہب سے صحیح مذہب ہے کیونکہ امور مذکورہ بالا میں سے ہر ایک کسی ایسے وقت سے متعلق نہیں ہے کہ اس کے فوت ہونے سے مامور فوت ہو جائے بلکہ جب بھی مکلف اس قسم کے امر کی تعمیل کرے گا تو وہ ادا ہی کہلائے گا قضاء نہیں کہلائے گا اگرچہ اس امر کی تعمیل میں تعجیل مستحب ہے۔ اور ہمارے اصحاب سے "الشیخ ابو الحسن الکرخي رحمۃ اللہ تعالیٰ اور بعض اصحاب امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ جیسے ابو بکر الصیرفی والوحامد کا یہ مذہب ہے کہ "امر مطلق عن الوقت" کا موجب یہ ہے کہ فوراً ادا کرنا واجب ہے تاخیر درست نہیں ہے، ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ تاخیر کرنے میں گنہگار ہوگا تاخیر کرنے کی صورت میں قضاء ہو جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کو امر کرے کہ مجھے پانی پلا تو اس سے ضروری طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ پانی فی الفور پلانا چاہیے پھر اگر غلام تاخیر کرے گا تو ہر ذی فہم شخص کے نزدیک وہ ذم و عتاب کا مستحق ہوگا۔ اسی لئے امر عبادت میں احتیاطاً جلدی کرنی چاہیے ورنہ گنہگار ہوگا۔ اور جمہور احناف کے نزدیک تاخیر کرنے کی صورت میں گنہگار نہیں ہوگا ہاں اگر مکلف آخر عمر یا موت کی علامات میں سے کسی علامت کے پالنے کے وقت تک ادا نہ کرے تو گنہگار ہوگا۔ جمہور احناف کی دلیل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کے لئے آسانی اور سہولت بہم پہنچانی ہے لہذا اگر اس کو عجلت پر مجبور

کیا جائے تو یہ اپنے موضوع کے خلاف ہو جائے گا اور اس میں آسانی اور سہولت باقی نہ رہے گی۔ باقی الشیخ ابو الحسن الکرخي رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل (کہ اگر آقا اپنے غلام کو امر کرے کہ مجھے پانی پلا الخ) کا جواب یہ ہے کہ باری کلام ایسے امر میں ہے جس کے ساتھ کوئی قرینہ نہ ہو اور مثال مذکور میں تعجیل کا مقصود ہونا عرف اور عادت کے اعتبار سے سمجھا جاتا ہے لہذا یہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں ہے۔ اس مقام پر یہ امر مد نظر رہنا چاہیے کہ اختلاف نفس وجوب میں ہے جمہور احناف کے نزدیک "امر مطلق عن الوقت" مامور کی ادا کو علی الفور واجب نہیں کرتا مامور بہ کا تاخیر سے ادا کرنا بھی جائز ہے اور تاخیر کی صورت میں مکلف گنہگار نہیں ہوگا بشرطیکہ تمام عمر میں فوت نہ ہو۔ اور الشیخ ابو الحسن الکرخي وغیرہ کے نزدیک "امر مطلق عن الوقت" مامور بہ کو علی الفور واجب کرتا ہے تاخیر کی صورت میں مکلف گنہگار ہوگا (بیشمارہ اختلاف ہے) مگر مکلف مامور بہ کو جب بھی بجالاتے خواہ تاخیر سے ہی ہو وہ ادا ہی ہے قضاء نہیں۔ باقی رہا تعجیل کا استجاب تو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جمہور احناف کے نزدیک مامور بہ کا جلد بجالانا مستحب ہے۔

قولہ والمقید بالوقت النوع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر مقید بالوقت وہ ہے کہ جس میں مامور کی ادا ایسے وقت معین سے متعلق ہو کہ اس وقت کے فوت ہو جانے سے مامور بہ کی ادا فوت ہو جائے کی کئی اقسام ہیں یعنی امر مقید بالوقت تین قسم ہے۔ اس لئے کہ یا تو وقت کا مامور بہ سے موقع ہونا معلوم ہوگا جیسے نماز کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ نماز کا وقت مامور بہ (نماز) سے زائد ہے یا وقت کا مامور بہ کے مساوی ہونا معلوم ہوگا جیسے صوم کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ صوم کا وقت مامور بہ (صوم) کے مساوی ہے یا وقت کا مامور بہ سے موقع اور مساوی ہونے میں سے کوئی بھی معلوم نہیں ہوگا جیسا کہ حج کے وقت میں ہوتا ہے کیونکہ حج کا وقت مشکل مشتبہ الحال ہوتا ہے ایک اعتبار سے عیار کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے طرف کے مشابہ ہوتا ہے پس ان دو قسموں کی وجہ سے یہ قسم ثالث ٹھہرا۔ اس مقام پر چند اعتراضات مشہور ہیں۔ اول: ممکن ہے کہ یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ متن اور آپ کی بیان کردہ شرح میں مخالفت ہے۔ کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "والمقید بالوقت النوع الخ" اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہ تقسیم امر کی تقسیم ہے "اقسام ثلثة کی طرف" اور شرح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ وقت کی تقسیم ہے "اقسام ثلثة کی طرف" اعتراض شافی یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں جو اجمال اور تفصیل ہے ان میں بھی مخالفت ہے کیونکہ اجمال یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "والمقید بالوقت النوع الخ" اس امر کی طرف مشعر ہے کہ یہ امر کی تقسیم ہے "اقسام ثلثة کی طرف" اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف نے اپنے قول "والمقید بالوقت النوع الخ" کا عطف اپنے قول "ثم الامر المطلق الخ" (ای علی الصیغۃ فقط) پر کیا ہے اور تفصیل یعنی مصنف کا قول "نوع جعل الوقت ظرفاً فالخ" اور مصنف کا قول "والنوع الشافی" ما جعل

الوقت معياره وسببا لوجوده“ اور اسی طرح مصنف کا قول ”والموع الثالث الموقت بوقت الخ“ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ تقسیم وقت کی تقسیم ہے ”اقسام ثلثة مذکورہ“ کی طرف، اعتراض ثالث یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ تقسیم اور اسی طرح شرح میں جو تقسیم بیان ہوئی ہے یہ تقسیم، صاحب المنار کی بیان کردہ تقسیم کے مخالف ہے کیونکہ صاحب المنار نے ”المأمور الموقت بوقت الخ“ کی تقسیم کی ہے اقسام مذکورہ فی المنار کی طرف بایں دلیل کہ انہوں نے ”امر المطلق“ کے امتداد میں الزامہ وانما ذکر کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صاحب المنار کی مراد ”امر“ سے مأمور ہے اور وہ ”المأمور“ کی تقسیم بیان کر رہے ہیں نہ کہ ”امر“ کی جیسا کہ مصنف نے بیان کیا ہے اور نہ وقت کی جیسا کہ شرح میں بیان ہوئی پس متن اور شرح کی تقسیم آپس میں مخالف ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب المنار کی تقسیم کے بھی مخالف ہیں۔ اعتراضات مذکورہ بالا کا جواب یہ ہے کہ اس مقام پر علماء اصول سے تین تقسیمات منقول ہیں ایک وقت کی تقسیم اقسام مذکورہ فی الشرح کی طرف اور دوسری ”الامر المقید بالوقت“ کی تقسیم اقسام ثلثة کی طرف اور تیسری تقسیم ”المأمور المقید بالوقت“ کی تقسیم اقسام مذکورہ فی المنار کی طرف تقسیم اول تقسیم حقیقی ہے کیونکہ وقت کا انقسام، اقسام مذکورہ کی طرف بالذات ہے بالواسطہ نہیں ہے اور دوسری اور تیسری تقسیم مجازی ہیں کیونکہ یہ دونوں وقت کے واسطہ سے ہیں اور کسی شئی کی تقسیم، شئی آخر کے واسطہ سے تقسیم مجازی ہوتی ہے پس مصنف کی تقسیم جو تفصیل میں مذکور ہے اور جو تقسیم شرح میں مذکور ہے وہ تقسیم حقیقی ہے اور مصنف کی تقسیم جو اجمال میں مذکور ہے اور اسی طرح صاحب المنار کی تقسیم، تقسیم مجازی پر مجہول ہے واذاکات الامر کذا فلا یلزم المخالفة بین الشرح والمشرع والیضا لا یلزم المخالفة بین کل واحد من المصنف والشارح و بین صاحب المنار واللہ اعلم

سوال۔ وقت کے اقسام کا تھریں اقسام میں درست نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم رابع موجود ہے اور وہ ”تضیق الوقت عن الواجب“ ہے یعنی وقت کا واجب سے تنگ ہونا“ الجواب۔ آپ نے جو تقسیم رابع (تضیق الوقت عن الواجب) نکالی ہے یہ غیر واقع ہے یعنی وقت کبھی واجب سے تنگ نہیں ہوتا بایں طور کہ چار رکعت کے ادا کرنے کے لئے اتنا وقت رکھا جائے کہ جس میں ایک یا دو یا تین رکعت سے زیادہ کی گنجائش نہ ہو کیونکہ ایسی صورت میں تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے خلاصہً جو آپ یہ ہے کہ وقت کے اقسام سے مراد اس وقت کے اقسام ہیں جو شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر ہے مطلق وقت کے اقسام مراد نہیں ہیں لہذا وقت کی جو قسم (تضیق الوقت عن الواجب) آپ نے ذکر کی ہے گویہ عقلاً منصوص ہے مگر شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر نہیں ہے۔ سوال۔ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ ”تضیق الوقت عن الواجب“ شرع شریف میں وجوب کے لئے معتبر

نہیں ہے بلکہ شرع شریف میں اس کا اعتبار ہے کیونکہ اگر اس وقت کا شرع شریف میں اعتبار نہ ہوتا تو اس شخص پر نماز واجب نہ ہوتی جو آخر وقت فرض کا اہل ہو حالانکہ اس وقت میں صرف تحریر کہہ سکتا ہے اس فرض کو ادا کرنے کی گنجائش ہی نہیں ہے۔ باوجود اس کے اس پر یہ نماز فرض ہو گئی ہے تو معلوم ہوا کہ اس وقت کا شرع شریف میں اعتبار ہے۔ الجواب۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ”تضیق الوقت عن الواجب“ غیر واقع ہے تو اس سے مراد الخیر الواقع للاداء ہے نہ کہ الخیر الواقع مطلقة من الاداء والقضاء ہے اور ”تضیق الوقت عن الواجب“ یہ وجوب قضاء کے لئے معتبر ہے وجوب اداء کے لئے معتبر نہیں ہے یعنی جہاں قضاء مقصود ہوتی ہے وہاں ایسا ہو سکتا ہے جیسے کسی پر آخر وقت میں کہ صرف تحریر کی گنجائش ہو نماز واجب ہوئی تو ظاہر ہے کہ ایسے وقت میں وہ نماز ادا نہیں کر سکتا اس لئے غرض قضاء ہوگی والمراد من الوقت المحصور فی الاقسام الثلاثة الوقت لوجوب الاداء والموجود للقسیم الرابع فی الشرع لوجوب القضاء لا للاداء۔ سوال جب یہ وقت وجوب قضاء کے لئے معتبر ہے اور وجوب اداء کے لئے معتبر نہیں ہے تو لازم آئے گا وجود الخلیفۃ بدون الاصل اور یہ تو محال ہے۔ الجواب: خلیفہ کی صحت کے لئے اصل کا وجود مطلقاً خواہ بنفسہ ہو یا بطریق الاقتضاء کے ہو کافی ہوتا ہے اور یہاں یہ وقت اگرچہ وجوب اداء کے لئے بنفسہ تو معتبر نہیں ہے لیکن یہ وقت وجوب اداء کے لئے بطریق الاقتضاء کے وجوب قضاء کی صحت کے لئے معتبر ہے فلا یلزم وجود الخلیفۃ بدون الاصل۔ سوال جب یہ وقت شرع شریف میں وجوب اداء کے لئے بطریق الاقتضاء کے معتبر ہے تو پھر چاہیے کہ شخص مذکور اس وقت سے واجب کی ادا کی تاخیر کی صورت میں گنہگار ہو کیونکہ مأمور کے وجوب کے حق میں ”الثابت بالاقضاء مثل“ الثابت بالعبادة کے ہوتا ہے حالانکہ شخص مذکور اس وقت سے واجب کی ادا کی تاخیر کی صورت میں گنہگار نہیں ہوتا ہے بلکہ ترک قضاء سے گنہگار ہوتا ہے۔ الجواب ہمیں تسلیم ہے کہ الواجب بالاقضاء مثل الواجب بالعبادة کے ہوتا ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ یہ اس وقت ہوتا ہے جب الاقتضاء، العبادة کے معارض نہ ہو اور اس جگہ اس وقت کا شرع شریف میں وجوب اداء کے لئے اقتضاء اعتبار، یہ العبادة کے معارض ہے اور العبادة اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے ”لا یتکلف الله نفساً الا وسعها“ فیکون وجوب الاداء موجود فی الاصل لکن غیر معمول للوجوب بنفسہ بل لوجوب القضاء باعتبار المعاضة۔

قوله نوع جعل الوقت ظل للموادی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اول کا بیان فرماتے ہیں وہ یہ ہے کہ جس میں وقت (فضل) مؤدی کے لئے ظرف ہو ”بایں طور کہ وقت مؤدی کے لئے معیار نہ ہو بلکہ وہ، مؤدی سے فاضل رہے“

اور ادا فعل کے لئے شرط ہو اور وقت کے ادا فعل کے لئے شرط ہونے سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے صحیح ہو اور وقت کے فوت ہو جانے سے وہ فوت ہو جائے اور وجوب فعل کے لئے سبب ہو اور وقت کے وجوب فعل کے لئے سبب ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کی تاثیر مامور بہ کے وجوب میں ہے حتیٰ کہ صفت وقت کے اختلاف نقصاناً و کمالاً سے مامور بہ بھی اختلاف نقصاناً و کمالاً ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ وقت صلوات ہے کیونکہ اس میں تینوں صفات (یعنی وقت کا ظرف ہونا اور اس کا شرط ہونا اور اس کا سبب ہونا) متحقق ہیں جیسا کہ مصنف نے ان تینوں صفات کو اس میں اپنے قول "الایری اذہ لیفضل" سے ثابت کیا ہے کہ یہ وقت ادا فعل سے فاضل رہ جاتا ہے پس یہ وقت ظرف ہوا نہ معیار اور یہ صفات ثلاث سے پہلی صفت ہے اور اس وقت کے فوت ہو جانے سے ادا فعل فوت ہو جاتی کیونکہ صلوات ظہر کا وقت فوت ہونے سے اس کی ادا فوت ہو جاتی ہے اور اس کی ادا وقت ظہر سے پہلے صحیح نہیں ہے پس یہ وقت شرط ہوا (یہ دوسری صفت ہے) اور صفت وقت کے مختلف ہونے سے ادا بھی مختلف ہو جاتی ہے کیونکہ وقت کامل میں ادا کامل اور اوقات مکروہہ میں مکروہہ ہوتی ہے اور وقت سے پہلے قلیل ادا ناقص ٹھہرتی ہے پس وقت سبب ہوا (اور یہ تیسری صفت ہے)

فائدہ ۱۰۔ یہاں دو امور ہیں ایک نفس وجوب اور دوسرا وجوب ادا اور نفس وجوب کے دو سبب ہیں ایک سبب حقیقی اور وہ یہ ہے "تتابع النعم علی العباد من اللہ تعالیٰ" یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر نعمتوں کا پلے درپے آنا اور دوسرا سبب ظاہری ہے وہ ہے وقت جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے کیونکہ اس وقت میں نعمتوں کا قیام ہوتا ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک حقیقی اور وہ ہے تعلق الطلب بالفعل (یعنی طلب کا تعلق فعل سے) اور دوسرا سبب ظاہری ہے وہ آہر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

ثم اعلم۔ ظرفیت اور سببیت دو متنافی وصفیں ہیں بظاہر ان کا اجتماع ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر فعل وقت کے اندر ادا کیا جائے تو وقت کا سبب ہونا متحقق نہیں ہوگا اس لئے کہ سبب کا سبب پر مقدم ہونا واجب ہے اور اگر فعل وقت کے اندر ادا نہ کیا جائے تو وقت کا ظرف ہونا متحقق نہیں ہوگا کیونکہ ظرف تو وہ ہوتا ہے جس کے اندر فعل ادا کیا جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل ادا کیا جائے۔ اسی لئے اس اشکال سے نفی کے لئے کہا گیا ہے کہ ظرف جمع وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب ادا میں وقت کی وہ جڑ ہے جو شروع سے قبل ادا سے متصل ہوتی ہے اور سبب قضاء میں کل وقت ہے۔

وَالْأَصْلُ فِي هَذَا النَّوعِ أَنَّهُ لَمَّا جُعِلَ الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْدَى وَ سَبَبًا لِلْوَجوبِ لَمْ يَسْتَقِمَّ أَنْ يَكُونَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِأَنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ تَأْخِيرَ الْإِدَاءِ عَنْ وَقْتِهِ أَوْ تَقْدِيمَهُ عَلَى سَبَبِهِ فَوَجِبَ أَنْ يُجْعَلَ بَعْضُهُ سَبَبًا وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي يَتَّصِلُ بِهِ الْإِدَاءُ فَإِنْ اتَّصَلَ الْإِدَاءُ بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ كَانَ هُوَ السَّبَبُ وَالْإِتِّساقُ السَّبَبِيَّةُ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي يَلِيهِ لِأَنَّهُ لَمَّا وَجِبَ نَقْلُ السَّبَبِيَّةِ عَنِ الْجُمْلَةِ وَلَيْسَ بَعْدَ الْجُمْلَةِ جُزْءٌ مُقَدَّرٌ وَجِبَ الْإِقْتِصَارُ عَلَى الْأَوَّلِ وَلَمْ يَجْزِ تَقْدِيمُهُ عَلَى مَا يَسْبِقُ قُبَيْلَ الْإِدَاءِ لِأَنَّ ذَلِكَ يُؤَدِّي إِلَى التَّخَطُّبِ عَنِ الْقَلِيلِ بِلَا دَلِيلٍ ثُمَّ كَذَلِكَ يَنْتَقِلُ إِلَى أَنْ يَتَصَيَّقَ الْوَقْتُ عِنْدَ زُفْرَحٍ وَإِلَى أَخْرَجِهِ مِنْ أَجْزَاءِ الْوَقْتِ عِنْدَ نَفْتَعَيْنِ السَّبَبِيَّةِ فِيهِ مَا يَلِي الشَّرُوعَ فِي الْإِدَاءِ إِذْ لَمْ يَبْقَ بَعْدَ مَا يَحْتَمِلُ إِنْتِقَالُ السَّبَبِيَّةِ إِلَيْهِ

ترجمہ۔ اس نوع میں اصل یہ ہے کہ جب وقت کو مودی کے لئے ظرف اور درجہ ادا کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے تو کل وقت کو سبب قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ مامور بہ کی ادا کی تاخیر کو اس کے وقت سے واجب کرتا ہے یا یہ مامور بہ کی ادا کی اس کے سبب پر تقدیم کو واجب کرتا ہے پس ضروری ہے کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ جزو لا یتجزی ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہے پس اگر ادا نماز اول جزو کے ساتھ متصل ہو تو جزو اول سبب ہوگی۔ اور اگر ادا جزو اول سے متصل نہ ہو تو پھر ادا کا سبب اس کے بعد والی جزو ہوگی جس سے ادا متصل ہے اور جب سببیت کا انتقال جملہ یعنی کل وقت سے بعض وقت کی طرف ضروری ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی جزو مقدم نہیں تھی تو پھر ادنیٰ پر اقتضار ضروری ہوا اور ان تمام اجزاء وقت کو جو ادا سے پہلے ہیں سبب قرار دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ قلیل سے کثیر کی طرف تجاوز بلا دلیل ہوگا اور اسی طرح انتقال کا یہ سلسلہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے یہ حضرت امام زفر رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور ہمارے نزدیک عدم ادا

کی صورت میں سببیت کا انتقال ہوتا رہے گا یہاں تک کہ وقت کی آخری جزو آجائے پس سببیت اس جزو کے لئے متعین ہوگی جو شروع فی الاداء کو ملی ہوئی ہے کیونکہ اس جزو کے بعد کوئی اور جزو نہیں ہے جو اس امر کا احتمال رکھے کہ اس کی طرف سببیت منتقل ہو۔

تقریر و تشریح قولہ الاصل فی هذا النوع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اشکال کا ازالہ فرماتا ہے جس کو ہم نے ”ثم اعلم الخ“ کے تحت ذکر کیا ہے یعنی ”الاصول المفید جالوقت“ کی نوع اول میں وقت کو مؤدی کے لئے طرف اور وجوب ادا کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے حالانکہ ظرفیت اور سببیت میں منافات ہے الخ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس نوع میں اصل یہ ہے کہ جب وقت کو مؤدی کے لئے طرف اور وجوب ادا کے لئے سبب قرار دیا گیا ہے تو پھر کل وقت کو اس کے طرف ہونے کی رعایت کرتے ہوئے سبب قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ مامورہ کی ادا کی اس کے وقت سے تاخیر کو واجب کرتا ہے یا یہ مامورہ کی ادا کی اس کے سبب پر تقدیم کو واجب کرتا ہے یعنی اگر کل وقت کو وجوب ادا کے لئے سبب قرار دیا جائے تو ظرفیت اور سببیت دونوں میں سے ایک معنی ضرور فوت ہو جائے گا کیونکہ اگر کل وقت سبب بنے تو یہاں تین صورتیں متحقق ہوں گی یا تو مامورہ (یعنی نماز) کو وقت کے بعد ادا کیا جائے گا یا وقت سے پہلے یا پھر وقت کے اندر ادا کیا جائے گا۔ اگر مامورہ کو وقت کے بعد ادا کیا جائے تو اس میں اگرچہ معنی سببیت کی تو رعایت ہے کیونکہ سبب، سبب سے مقدم ہوتا ہے تو جب وقت کو سبب قرار دیا جائے تو ضروری ہے کہ مامورہ اس وقت کے بعد پایا جائے، لیکن اس جگہ مامورہ کی ادا کی اپنے وقت سے تاخیر لازم آتی ہے جس سے معنی ظرفیت فوت ہو جاتا ہے کیونکہ ظرفیت کا تقاضا یہ ہے کہ مامورہ کی ادا اپنے وقت کے اندر ہو۔ اور اگر مامورہ کو وقت سے قبل ادا کیا جائے تو یہ ظرفیت و سببیت دونوں کے منافی ہے۔ اور اگر مامورہ کو وقت کے اندر ادا کیا جائے تو اگرچہ یہاں معنی ظرفیت کی تو رعایت ہے لیکن مامورہ کی تقدیم سبب پر یا سبب سے معیت لازم آتی ہے لہذا یہاں معنی سببیت فوت ہو جاتا کیونکہ سبب اپنے سبب پر مقدم نہیں ہوتا ہے اور نہ اپنے سبب کے ساتھ پایا جاتا ہے بلکہ وہ اپنے سبب کے بعد متحقق ہوتا ہے پس جب کل وقت کا سبب ہونا باطل ہو گیا تو ضروری ہوا کہ بعض وقت کو سبب قرار دیا جائے اور وہ جزو لایعجزی ہے جس کے ساتھ ادا متصل ہے تو اس نوع میں سبب وہ ان شروع ہے پس نماز کا سبب وہ جزو ہے جو تحریم سے پہلے ہے اور وہ وہ جزو ہے جس کی تجزی نہیں ہوتی جو تحریم کے ساتھ متصل ہے اور اس قسم کی چار اقسام ہیں اس لئے کہ اگر نماز اول وقت میں ادا کی جائے تو ان شروع وہ وقت کی جزو اول ہوگی (یہ پہلی قسم ہے) اور

اگر اول وقت میں نماز ادا نہ کی جائے تو سببیت ان اجزاء صحیحہ کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جزو کی طرف مضاف ہوگا جو ابتداء شروع سے متصل ہو (اور یہ قسم ثانی ہے) اور اگر نماز اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی جائے یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے تو ان شروع اجزاء ناقصہ سے ہوگی تو اس وقت وجوب جزو ناقص کی طرف مضاف ہوگا اور جزو ناقص کی طرف اضافت کا تصور صرف نماز عصر ہی میں ہوتا ہے کیونکہ اس میں اجزاء اخیرہ ناقصہ ہوتے ہیں بخلاف دیگر نمازوں کے کہ ان میں کل اجزاء صحیحہ ہوتے ہیں۔ ہمارے نزدیک یہ جزو ناقص اس شی کی مقدار ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفر کے نزدیک جزو ناقص اس شی کی مقدار ہے جس میں چار رکعات ادا کی جا سکیں چنانچہ امام زفر کے نزدیک اس وقت کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی کیونکہ یہ امر و شروع کے خلاف ہے (اور یہ قسم ثالث ہے) اور یہ تمام بیان اس وقت ہے جبکہ نماز وقت کے اندر ادا کی جائے اور جب نماز وقت سے فوت ہو جائے تو اس وقت وجوب جمع وقت کی طرف مضاف ہوگا، کیونکہ وہ مانع ذائل ہو گیا جو تمام وقت کو سبب بننے سے منع کرتا تھا اور وہ مانع اس وقت کا نماز کے لئے طرف ہونا تھا اور ذوال کی وجہ یہ ہے کہ وقت باقی نہیں رہا پس اب ان شروع سبب نہیں ہوگا (یہ قسم رابع ہے) وھذا خلاصۃ ما یاتی فی کلام المصنف فشرع ادلاً فی القسم الاول فقال ”فان اتصل الاداء الخ“

قوله فان اتصل الاداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے قسم اول کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ادا وقت کی جزو اول سے متصل ہو تو وہ جزو اول ادا کا سبب ہوگی کیونکہ ادا اس سے متصل ہے تو اس وقت بھی ان شروع ہے تو یہی ادا کا سبب ہوگی اور اگر ادا جزو اول سے متصل نہ ہو تو پھر ادا کا سبب اس کے بعد والی جزو ہوگی جس سے ادا متصل ہے بشرطیکہ یہ جزو ناقص کی طرف منتقل نہ ہو (اور یہ قسم ثانی ہے)

قوله لانه لما وجب نقل السببیت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول ”وھو الجن مالذی يتصل به الاداء الخ“ پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ سبب بعض الوقت ہے اور وہ وہ جزو ہے جس سے ادا متصل ہے یہ اس لئے کہ جب ضرورت مذکورہ (یعنی ادا کی اپنے وقت سے تاخیر یا ادا کی اپنے سبب پر تقدیم کے لزوم) کے پیش نظر سببیت کا انتقال جملہ یعنی کل الوقت سے بعض وقت کی طرف ضروری ہوا اور کل وقت کے بعد کوئی جزو مقدر یعنی معلوم المقدار مثل ربع خمس و نحوہا کے نہیں تھی کیونکہ اس پر کوئی دلیل نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کل الوقت کے بعد کوئی جزو مقدر ہوتی تو ضرور کہا جاتا کہ وہ سبب ہے تو جب کوئی جزو مقدر نہیں ہے اور نہ کل الوقت ہی سبب ہے تو پھر ادنیٰ یعنی وہ جزو جس سے ادا متصل ہے) پر اقتصار ضروری ہوا کیونکہ وہ سبب

سے متصل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ سبب اپنے سبب سے متصل ہوتا ہے۔

قولہ ولم یجس تقدیرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ میں یہ تسلیم ہے کہ ضرورت مذکورہ کے پیش نظر سبب بعض الوقت ہے کہ کل الوقت لیکن یہ جائز ہے کہ ان تمام اجزاء وقت کو سبب قرار دیا جائے جو اداء سے پہلے اور اداء سے متصل ہیں نہ کہ صرف خاص کر اس ایک جوہر کو سبب قرار دیا جائے جس سے اداء متصل ہے۔ الجواب: اگر ہم ”الجزء“ الذی یتصل بہ الاداء“ جو کہ قلیل ہے، کی بجائے ان تمام اجزاء وقت کو سبب قرار دیں جو اداء سے پہلے اور اس سے متصل ہیں (جو کہ کثیر ہیں) تو یہ قلیل سے کثیر کی طرف تبادلاً دلیل ہوگا کیونکہ دلیل قرآن پر دلالت کرتی ہے کہ سبب کل وقت ہے یا جزو اذنی (یعنی اقرب بالاداء) ہے پس کل وقت اور الجزء الادائی کے غیر (یعنی الاجزاء السابقة علی الاداء المتصلة بالاداء) کے لئے سببیت کا اثبات، اثبات بالادلیل ہے۔

قولہ ثم كذلك ينتقل الى ان يتحقق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اگر اَوَّل وقت میں نماز اداء کی جائے تو میں طرح جزو اَوَّل سے سببیت کا انتقال جزو ثانی کی طرف ہوتا ہے اسی طرح اگر جزو ثانی میں نماز اداء نہ کی جائے تو جزو ثانی سے سببیت کا انتقال جزو ثالث کی طرف ہوتا ہے اور اگر جزو ثالث میں نماز اداء نہ کی جائے تو جزو ثالث سے سببیت کا انتقال جزو رابع کی طرف ہو جائے گا اور یہ سلسلہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ وقت تنگ ہو جائے یہ امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام زفر کے نزدیک اس کی مقدار یہ ہے کہ اس میں چار رکعتیں ادا ہو سکیں یا دو یا تین رکعتیں ادا ہو سکیں (یعنی فرض رکعتیں ادا ہو سکیں) ۱۲۔ اب آپ کے نزدیک اس کے مابعد کی طرف سببیت کا انتقال نہیں ہوگا کیونکہ یہ آسمان اور شرع کے خلاف ہے اور ہمارے نزدیک عدم اداء کی صورت میں سببیت کا انتقال ہوتا رہے گا یہاں تک کہ وقت کی آخری جزو آجائے اور ہمارے نزدیک اس کی مقدار یہ ہے کہ اس میں صرف تکبیر تحریم کی گنجائش ہو (اور ہر قسم ثالث ہے) اور اس میں وجوب جزو ناقص کی طرف بضاف ہوگا۔ پس سببیت، وقت ناقص میں اس جزو کے لئے متعین ہوگی جو شروع فی الاداء کو لے لیتی ہے کیونکہ اس جزو کے بعد کوئی اور جزو نہیں ہے جو اس امر کا احتمال رکھے کہ اس کی طرف سببیت منتقل ہو اس لئے کہ اگر اس جزو مذکورہ کے مابعد کی طرف سببیت کا انتقال ہو (حالانکہ واجب کی اس میں گنجائش ہی نہیں ہے) تو یہ آسمان و تکلیف ماییس فی الوسع“ کی طرف پہنچائے گا۔ کذا فی الذی قولہ فیعتبر حالہ فی الاسلام والبلوغ والعقل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول ”فحقیق“ السببیت فیہ پر تفریع ذکر کرتے ہیں۔

فَيُعْتَبَرُ حَالُهُ فِي الْإِسْلَامِ وَالْبُلُوغِ وَالْعَقْلِ وَالْجُنُونِ وَالسَّفَرِ وَالْإِقَامَةِ وَالْخَيْرِ وَالطَّهَرِ عِنْدَ ذَلِكَ الْجُزْءِ وَيُعْتَبَرُ صِفَةُ ذَلِكَ الْجُزْءِ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ صَحِيحًا كَمَا فِي الْفَجْرِ وَجَبَ كَامِلًا فَإِذَا اعْتَرَضَ الْفَسَادُ بِطُلُوعِ الشَّمْسِ بَطَلَ الْفَرَضُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْجُزْءُ فَاسِدًا كَمَا فِي الْعَصْرِ يَسْتَأْنِفُ فِي وَقْتِ الْإِحْصَاءِ وَجَبَ نَاقِصًا فَيَتَأَدَّى بِصِفَةِ النِّقْصَانِ وَلَا يَلْتَمِزُ عَلَى هَذَا مَا إِذَا ابْتَدَأَ الْعَصْرُ فِي أَوَّلِ وَقْتِهِ ثُمَّ مَدَّ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّهُ لَا يَفْسُدُ لِأَنَّ الشَّرْعَ جَعَلَ لَهُ حَقُّ شُغْلٍ كُلَّ الْوَقْتِ بِالْأَدَاءِ فَجَعَلَ مَا يَتَّصِلُ بِهِ مِنَ الْفَسَادِ بِالْبِنَاءِ عَقْوًا لِأَنَّ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الصَّلَاةِ مُتَعَدِّرٌ وَمَا إِذَا خَلَا الْوَقْتُ عَنِ الْأَدَاءِ فَالْوَجُوبُ يُضَافُ إِلَى كُلِّ الْوَقْتِ لِإِدَائِهِ الصَّرُورَةُ الدَّاعِيَةُ عَنِ الْكُلِّ إِلَى الْجُزْءِ فَوَجَبَ بِصِفَةِ الْكَمَالِ فَلَا يَتَأَدَّى بِصِفَةِ النِّقْصَانِ فِي الْأَوْقَاتِ الثَّلَاثَةِ الْمَكْرُوهَةِ بِمَنْزِلَةِ سَائِرِ الْفَرَائِضِ۔

ترجمہ۔ پس مکلف کی حالت اسلام و بلوغ و عقل و جنون و سفر و اقامت و حیض و طہر کا اس آخری جزو میں اعتبار کیا جائے گا اور صحت و فساد میں بھی اس جزو کی صفت کا اعتبار ہوگا پس اگر یہ جزو صحیح ہو جیسا کہ نماز فجر کے وقت میں ہے تو فرض کامل طور پر واجب ہوگا پس جب طلوع شمس کی وجہ سے فساد ظاہر ہو تو فرض باطل ہو جائے گا اور اگر یہ جزو ناقص ہو جیسا کہ نماز عصر کے وقت میں ہے درحالیکہ نماز عصر کو وقت احرام شمس میں شروع کیا جائے تو فرض ناقص طور پر واجب ہوگا پس صفت نقصان کے ساتھ اداء کیا جائے گا اور اس کا کل مذکور پر یہ صورت لازم نہیں آتی کہ مکلف نے نماز عصر کو اس کے اَوَّل وقت میں شروع کیا پھر (تعدیل و تطویل سے) اس کو اتنا بڑھایا کہ سورج غروب ہو گیا۔ اس لئے کہ نماز عصر نامذہب ہوگی کیونکہ شرع شریف نے مکلف کو یہ (دولت اور حق) دیا ہے کہ نماز کے تمام وقت

کو ادا نماز میں صرف کرے پس شرع شریف نے عریضہ پر بنانے کی وجہ سے فساد متصل بالوقت کو عفو قرار دیا ہے اس لئے کہ نماز کی طرف توجہ (علی وجہ العریضہ) کے ساتھ ساتھ فساد (مذکور) سے احتراز محال ہے (توضیح مذکور کو صاف رکھا گیا ہے پس اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ صورت مذکورہ میں نماز فاسد نہیں ہوگی) اور جب نماز کا وقت نماز کی ادائیگی سے خالی گزر جائے تو (اس وقت) فرض کا وجوب کی طرف مضاف ہوگا لہذا نازل ہونے اس ضرورت کے بعد وجوب کی اضافت کو کل وقت سے جزو وقت کی طرف نقل کرنے والی ہے پس فرض، صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا تو یہ فرض اوقات ثلاثہ مکروہہ میں دیگر فرض کی طرح صفت نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہو سکے گا۔

تقریر و تشریح قولہ فیعتبر حالہ الخ یعنی جب سیئیت کے لئے وقت کی آخری جزو متعلق ہوگی تو مکلف کی حالت اسلام و بلوغ و عقل و جنون و سفر و اقامت و حیض و طہر کا اس آخری جزو میں اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر کافر مسلمان ہوا یا نابالغ بالغ ہوا یا مجنون عقل والا ہوا یا مسافر مقیم ہوا یا مقیم مسافر ہوا یا عورت کو حیض آگیا یا عورت حیض سے پاک ہوئی تو وقت کی اس آخری جزو کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اگر وقت میں یکسر تحریر کئے کی گنجائش ہو تو ہمارے نزدیک مذکورین میں سے ہر ایک پر دما سوائے اس عودت کے جس کو اس وقت میں حیض آگیا، نماز واجب ہوگی اور اس شخص پر جو اس وقت میں مقیم ہوا اگرچہ وقت کے دیگر اجزاء میں وہ مسافر تھا، مقیمین کی نماز واجب ہوگی اور اس شخص پر سفر کی نماز واجب ہوگی جو اس وقت میں مسافر ہوا اگرچہ وہ وقت کے اجزاء مقدمہ میں مقیم تھا۔ اور حضرت امام زہری رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس وقت کا اعتبار ہوگا جبکہ اس میں چار رکعات کی گنجائش ہو اگر اس قدر باقی ہے تو مذکورین پر نماز واجب ہوگی اور اگر کوئی شخص اس وقت میں مقیم ہوا تو اس پر مقیمین کی نماز واجب ہے اگرچہ وقت کے دیگر اجزاء میں مسافر رہا ہو اور اس شخص پر سفر کی نماز واجب ہے جو اس وقت میں مسافر ہوا اگرچہ وقت کے اجزاء مقدمہ میں مقیم رہا ہو۔

قولہ ویعتبر صفة الخ اور صحت و فساد میں بھی وقت کی اس جزو کی صفت کا اعتبار ہوگا اگرچہ یہ توضیح ہو (یعنی کراہت کے ساتھ موصوفہ نہ ہو) جیسا کہ نماز فجر کے وقت میں ہے (کیونکہ نماز فجر کا تمام وقت ابتداء سے انتہا تک کامل ہے اس میں کوئی جزو ایسی نہیں ہے جو کراہت کے ساتھ موصوفہ ہو) بخلاف وقت عصر کے کیونکہ اس کا وقت احرام شمس کے بعد ناقص و مکروہ ہوتا ہے، تو سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے یہ فرض، فجر کے جمع اوقات میں کامل طور پر واجب ہوگا پس جب طلوع شمس کی وجہ سے

فساد ظاہر ہو جائے تو ہمارے نزدیک یہ فرض باطل ہو جائے گا کیونکہ نماز فجر سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے کامل طور پر واجب ہوئی ہے۔ تو یہ صفت نقصان کے ساتھ ادا نہ ہوگی لہذا مصلی (نمازی) کو چاہیے کہ وہ نئے سرے سے نماز فجر پڑھے۔ اس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے صبح کی نماز کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پالی اس نے صبح کی نماز پالی یعنی طلوع شمس کی وجہ سے اس کی نماز فجر باطل نہیں ہوئی۔ وہ اس حدیث شریفہ سے استدلال کرتے ہیں، عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر متفق علیہ۔ توجہ: حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس شخص نے صبح کی نماز کی ایک رکعت سورج طلوع ہونے سے پہلے پالی اس نے نماز صبح پالی اور جس نے نماز عصر کی ایک رکعت سورج غروب ہونے سے پہلے پالی اس نے عصر کی نماز پالی ہم احناف، اس کے جواب میں ادلایہ کہتے ہیں کہ اس حدیث شریفہ اور ان احادیث شریفہ میں جو کہ ”وقت طلوع شمس“ و ”غروب شمس“ و ”استواء شمس“ میں نماز کی نہی میں وارد ہوئی ہیں تعارض واقع ہوا۔ تو ہم نے قیاس کی طرف رجوع کیا بحسب قاعدہ اصول فقہ کے کہ جب دو حدیثوں میں تعارض واقع ہو تو قیاس کی طرف رجوع کیا جائے۔ تو یہاں قیاس نے اس حدیث شریفہ کے حکم کو نماز عصر میں ترجیح دی اور نہی والی احادیث مبارکہ کے حکم کو نماز صبح میں ترجیح دی کیونکہ نماز صبح کا سارا وقت کامل ہے تو نماز صبح کامل طور پر واجب ہوگی اور طلوع شمس سے ناقص وقت داخل ہونے سے ناقص وقت میں ادا ہوگی لہذا یہ اسی طور پر ادا نہ ہوئی جس طور پر واجب ہوئی تھی لہذا باطل ہوگی اور عصر کی نماز کے وقت کا آخری جزو ناقص ہوتا ہے تو اس وقت میں نماز عصر ناقص طور پر واجب ہوتی ہے اور ناقص طور پر ہی ادا ہوتی ہے لہذا جب آئندہ نماز میں سورج غروب ہو گیا تو نماز باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ ناقص وقت میں واجب ہوئی اور ناقص طور پر ہی ادا ہوئی سوال۔ حدیث مذکورہ اور احادیث نہی میں تعارض اس صورت میں ہے جب احادیث نہی سے مطلق نماز سے نہی مراد ہو خواہ وہ نماز فرض ہو خواہ نقل اور اگر احادیث نہی کو صرف فوائد کے ساتھ مخصوص تسلیم کیا جائے (جیسا کہ شافعیہ ان احادیث نہی کو فوائد کے ساتھ مخصوص باتتے ہیں اور فرض کو اوقات ثلاثہ میں جائز قرار دیتے ہیں) تو پھر اس حدیث اور احادیث نہی میں تعارض نہیں ہے۔

الجواب: احادیث نہی میں نہی عام ہے اس نہی میں فرض اور فوائد دونوں داخل ہیں کیونکہ ان اوقات ثلاثہ میں قضاء فوائد جائز نہیں ہے تجھے اس امر کا بخوبی علم ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جب لیلۃ القدر میں صبح کو نماز فجر فوت ہوگئی تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قصا میں ارتفاع شمس کا انتظار فرمایا تھا حالانکہ دوسری حدیث شریف میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ جو شخص نماز بھول جائے یا سو جائے تو جب یاد آئے اسی وقت پڑھ لے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وہ جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس میں فرائض و نوافل دونوں داخل ہیں۔ اس کے علاوہ ہم بعض اور اعمال پر نظر ڈالتے ہیں جنہیں اوقات ممنوعہ میں عمل میں لانے کی ممانعت کی گئی ہے کہ آیا اس ممانعت میں فرائض و نوافل دونوں داخل ہیں یا صرف نوافل مثلاً عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے چنانچہ جمع اہل علم کے نزدیک محبت قائم ہو کر عید الفطر اور عید الاضحیٰ کا روزہ رکھنا منع ہے خواہ روزہ فرض ہو یا نفل پس اسی قیاس کرتے ہوئے طلوع شمس کے وقت بھی جو نماز پڑھنے کی نہی وارد ہوئی ہے نظر و قیاس چاہتا ہے کہ اس کا حکم بھی ایسا ہی ہو کہ اس وقت نہ فرض پڑھے جائیں نہ نفل باقی حضرات شافعیہ نے جو یہ کہا ہے کہ جس طرح نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک اور نماز عصر کے بعد غروب شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اور اس نماز سے مراد نماز نفل ہی ہے اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اوقات ثلاثہ طلوع شمس، غروب شمس اور استواء شمس میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے اس ممانعت میں بھی صرف نوافل داخل ہیں فرائض داخل نہیں ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ حضرات شافعیہ کا یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ وہ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عصر کے وقت غروب آفتاب تک اور نماز فجر کے بعد طلوع شمس تک نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے تو ان دونوں وقتوں میں خاص وقت کے سبب سے نماز سے منع نہیں فرمایا ہے بلکہ نماز مؤقتہ پڑھنے کے سبب سے منع فرمایا ہے چنانچہ ان دونوں اوقات میں نماز مؤقتہ اور نماز فوت شدہ پڑھنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ چونکہ ان دونوں اوقات میں نماز مؤقتہ پڑھ لینا نماز سے مانع ہے تو وہ اپنی غیر جنس سے مانع ہوگی یعنی نوافل سے نہ کہ فرائض سے یہی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور ایسا ہی حضرت عکرم اور حضرت حماد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: حد ثنا ابن مازوق قال ثنا ابو داؤد قال ثنا شعبۃ قال سألت الحكم وحماداً عن الرجل ينام عن الصلوة فيستيقظ وقد طلع من الشمس شيء قال لا يصلي حتى تنبسط الشمس۔ ترجمہ: ہم سے ابن مازوق نے حدیث بیان کی اُس نے کہا حدیث بیان کی ہم سے شعبہ نے اُس نے کہا میں نے عکرم اور حماد رحمۃ اللہ تعالیٰ سے اُس شخص کے بارے میں پوچھا جو سو جائے اور طلوع شمس کے وقت بیدار ہو ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ اُسے نماز نہیں پڑھنی چاہیے جب تک کہ سورج اچھی طرح نکل نہ آئے۔

سوال: لیلتہ التقریس کی صبح کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی وادی سے نکل کر دوسری جگہ ارتفاع شمس کے وقت نماز فجر کا پڑھنا اسی وجہ سے تھا جو خود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمائی کہ یہ وادی شیطان کی جگہ ہے اس کے علاوہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور کوئی وجہ بیان نہیں فرمائی۔

الجواب: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وادی میں نماز فجر نہ پڑھنے کی وجہ بیان فرمائی ہے کہ یہ وادی شیطان کی وادی ہے باقی ارتفاع شمس کا انتظار کر کے ارتفاع شمس کے وقت نماز فجر کی قضاء پڑھنا اس کی وجہ تو احادیث میں ہیں کما مر ثانیاً۔ حضرات شافعیہ کی بیان کردہ حدیث شریف عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ادرك ركعة من الصبح الحديث، کا ایک محل یہ بھی ہے کہ طلوع شمس یا غروب شمس سے پہلے اتنا وقت تھا کہ اس میں نابالغ بچہ بالغ ہو یا عاقل عورت طاهر ہوئی یا کافر مسلمان ہوا اور وہ ایک رکعت نماز پڑھ سکتے ہیں تو مذکورین میں سے ہر ایک پر صبح اور عصر کی نماز واجب ہوگئی اور اگر صرف تکبیر تحریم کا وقت پالیا اور سورج طلوع یا غروب ہو گیا جب بھی ان پر نمازیں واجب ہو گئیں للذایہ مذکورین یہ نمازیں قضاء پڑھیں۔ اس حدیث شریف میں ایک رکعت کا ذکر غالب احوال کے اعتبار سے کیا گیا ہے کیونکہ تمام نماز پالینا تو بالاتفاق ضروری نہیں تو لامحالہ ایک رکعت اور تکبیر تحریم میں فرق نہ کیا جائے گا۔ بہر حال اس محل پر حضرات شافعیہ کے دعویٰ کے لئے یہ حدیث شریف دلیل نہ بن سکی کیونکہ اس حدیث شریف میں تمامہ کو پانے کا ذکر ہے (جس کا مطلب ہم نے بیان کر دیا ہے) اور نماز کے اتمام و صحت کا ذکر نہیں ہے۔

شوافع کی طرف سے کہا گیا ہے کہ آپ نے ہماری بیان کردہ حدیث کا صحت و اتمام کے علاوہ ایک اور محل بیان کر دیا ہے جس سے آپ نے اپنے دعویٰ کو تقویت پہنچانے کی سعی کی ہے مگر ہم ایک اور حدیث شریف پیش کرتے ہیں جس میں واضح طور پر صحت و اتمام کا ذکر ہے وہ حدیث شریف یہ ہے: عن ابی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا ادرك احدكم سجدة من صلوٰۃ العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوٰۃ الشمس فليتم صلوٰۃ اذا ادرك سجدة من صلوٰۃ الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوٰۃ رواہ البخاری۔

ترجمہ: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس وقت ایک تمہارا ایک رکعت نماز عصر سے پہلے غائب ہونے آفتاب کے پائے پس چاہیے کہ تمام کر لے نماز اپنی اور جس وقت کہ پائے ایک رکعت نماز صبح سے پہلے نکلنے آفتاب کے پس چاہیے کہ تمام کر لے نماز اپنی۔

ہم احناف اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہاں اتمام سے مراد قضاء ہے یعنی اعادہ کر لے اسکا یعنی اس کی قضاء پڑے
 ثالثاً۔ ثنوی کی طرف سے بیان کردہ دونوں حدیثیں (یعنی من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع
 الشمس فقد ادرك الصبح الحديث۔ اور اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان
 تغرب الشمس فليتم صلوته الحديث) احادیث نئی سے پہلے کی ہیں یعنی یہ دونوں حدیثیں، احادیث نئی سے پہلے
 سوال۔ جب یہ دونوں حدیثیں، احادیث نئی سے منسوخ ہیں تو پھر جیسے صبح کی نماز طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جاتی
 ہے اسی طرح عصر کی نماز بھی غروب آفتاب کی وجہ سے باطل ہونی چاہیے حالانکہ عصر کی نماز کے بارے میں ہمارا قول یہ ہے کہ عصر
 کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی ہے۔ الجواب: عصر کی نماز قیاس و نظر کے مزج ہونے کی وجہ سے مستثنیٰ ہے۔
 قولہ ولا يلزم على هذا الخ یہ اس سوال کا جواب ہے جو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "فان كان ذلك
 الجس صحيحا لخرور اداہ ہوتا ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے ابھی یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ جو فرض کامل طور پر واجب ہوا ہو
 وہ کامل طور پر ہی ادا ہوگا وہ صفت نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہو سکتا تو اس پر اس شخص کی نماز عصر کا فاسد ہونا لازم آتا ہے جو
 کہ نماز عصر کو اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعذیل اذکان و تطویل قراۃ سے اس قدر بڑھائے کہ سورج غروب ہو جائے کیونکہ
 اس کی نماز عصر ناقص طور پر پوری ہوئی ہے حالانکہ اس کی ابتداء تو کامل وقت میں ہوئی تھی باوجود اس کے آپ کے نزدیک اس
 شخص کی یہ نماز عصر فاسد نہیں ہوتی۔

الجواب۔ صورت مذکورہ میں نماز عصر کا فساد امر عزیمت کی وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس فساد کی بنا امر عزیمت پر ہوئی ہے کیونکہ شارع
 نے مکلف کے لئے اس امر کو اصل اور عزیمت قرار دیا ہے کہ مکلف تمام وقت ادا نماز میں صرف کرے تو فساد کی مقدار مذکورہ کو
 شرع شریف نے معاف رکھا ہے کیونکہ نماز کی طرف توجہ علی وجہ العزیمت کے ساتھ ساتھ فساد مذکور سے احتراز محال ہے اور تکلیف
 بالمحال سا قضا ہے کیونکہ یہ تکمیل عزیمت کے لئے حکماً حاصل ہوا ہے نہ کہ قصداً اس لئے کہ اس کی بنا امر عزیمت پر ہے: جیسا کہ حضرت
 امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے "النواذر" میں فرمایا ہے کہ وہ شخص جو نماز عصر میں قعدۃ شہدۃ کے پانچویں رکعت میں شروع ہو گیا تو وہ اس
 کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے اور یہ دو رکعتیں نفل ہو جائیں گی اور یہ بات تو آپ کے علم میں ہے کہ نماز عصر کے بعد نماز نفل
 مکروہ ہے لیکن جب یہ، بناءً عنی الاول حکماً حاصل ہے نہ کہ قصداً، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا حتیٰ کہ یہاں حکم کراہت
 ثابت نہیں ہوگا پس یہی صورت حال مسئلہ مذکورہ میں ہے۔ خلاصۃ الجواب یہ ہے کہ اصل مذکورہ (یعنی وہ فرض جو کامل طور پر واجب

ہو وہ صفت نقصان کے ساتھ ادا نہیں ہو سکتا) یہ بطریق قصد اور اختیار کے ہے اور اس جگہ تو یہ نقصان، استعراق مندوب
 کے ضمن میں پایا گیا ہے۔ اور ضمنیات کا تو کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت حذف پر محمول ہے۔
 تقدیر عبارت یہ ہے "فلا يتأدى ناقصاً قصداً"

خائن کا۔ البتہ اگر ابتداء کی ضد ہے۔ مراد یہ ہے کہ نماز کا شروع تو وقت کامل میں ہے اور فساد یہ حالت بنا میں طاری
 ہوا ہے تو اس کو معاف قرار دیا گیا ہے۔ کما من تفصیلة

سوال۔ جب شرع شریف نے مکلف کے لئے اس امر کو عزیمت قرار دیا ہے کہ یہ نماز کے سارے وقت کو ادا نماز میں صرف کرے
 تو جس طرح نماز عصر میں عزیمت پر بناؤ کی وجہ سے اس فساد کو معاف رکھا گیا ہے جو غروب شمس کی وجہ سے طاری ہوا اسی طرح چاہیے کہ
 نماز فجر میں عزیمت پر بناؤ کی وجہ سے اس فساد کو معاف قرار دیا جائے جو طلوع شمس کی وجہ سے طاری ہوا ہے لہذا نماز عصر کی طرح
 یہاں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ نماز فجر کی طرف توجہ علی وجہ العزیمت کے ساتھ ساتھ فساد سے احتراز محال ہے اور تکلیف بالمحال ساقط
 ہے لہذا صورتہ مذکورہ میں نماز فجر، طلوع شمس کی وجہ سے فاسد نہیں ہونی چاہیے۔

الجواب۔ نماز فجر میں عزیمت پر عمل کرنے کی صورتہ میں طلوع شمس کی وجہ سے طاری شدہ فساد کو معاف قرار نہیں دیا جاسکتا
 کیونکہ نماز فجر کی طرف توجہ علی وجہ العزیمت کے ساتھ ساتھ فساد مذکور سے احتراز ممکن ہے اس لئے کہ نماز فجر کا کل وقت کامل ہے
 جبکہ نماز عصر کا بعض وقت ناقص ہے۔

قولہ و اما اذا خلا الوقت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "و اما اذا خلا الوقت الخ کی دو تقریریں ہیں
 پہلی تقریر۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مذکور ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ جب سببیت، وقت
 کی آخری جزد کی طرف منتقل ہوگئی اور وقت کی آخری جزد ہی سببیت کے لئے متعین ہوگئی (کیونکہ اس آخری جزد کے بعد کوئی ایسی
 جزد تو ہے نہیں جس کی طرف سببیت منتقل ہو سکے) تو یہ بات لازم ہوگئی کہ اگر آخری جزد ناقص ہو (جو کہ سبب ہے) تو نماز کی
 ادائیگی اوقات مکروہہ میں جائز ہو (جیسا کہ وقتی نماز عصر میں ہوتا ہے) لہذا جب نماز عصر اپنے وقت سے فوت ہو جاتی ہے تو چاہیے
 کہ اس کی قضاء اوقات مکروہہ میں جائز ہو مثلاً اگر آج کی عصر کی نماز اپنے وقت میں نہیں پڑھی گئی تو چاہیے کہ دوسرے دن وقت
 مکروہہ میں اس کی قضاء جائز ہو کیونکہ یہ وقت کی آخری جزد (جو کہ ناقص ہے) میں واجب ہوئی اور ناقص طور پر ہی پڑھی جا رہی ہے
 حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ عصر کی قضاء ناقص وقت میں جائز نہیں ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے

فرمایا جب وقت، اداء نماز سے خالی ہو کہ نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اب اس فرض کا وجوب کل وقت کی طرف مضاف ہوگا یعنی کل وقت سبب ہوگا کیونکہ ضرورت داعیہ یعنی وہ ضرورت جو وجوب کی اضافت کو کل وقت سے جزئی کی طرف نقل کرنے والی ہے (وہو اجتماع الظرفیۃ مع السببیۃ فی هذا الوقت مع تنافی لاذمما) کا زوال ہو گیا ہے۔ یعنی صورت مذکورہ میں فرض کا وجوب جمع وقت کی طرف مضاف اس لئے ہوتا ہے کہ اس وقت وہ امر نازل ہو گیا ہے جو تمام وقت کو سبب بننے سے مانع تھا اور وہ امر مانع اس وقت کا نماز کے لئے سبب ہونے کے ساتھ ساتھ نماز کے لئے طرف ہونا تھا اور اب صورت مذکورہ میں وقت، نماز کے لئے طرف نہیں ہے کیونکہ وہ وقت باقی نہیں رہا، پس جب کل وقت قضاء کے لئے سبب ہوا اور وہ تو کامل ہے (کہ وہ اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے گو وہ یعنی ناقص وقت پر بھی مشتمل ہے دلائل اکثر حکم الکل) تو اب نماز کامل طور پر ہی واجب ہوگی اور کامل وقت میں ہی قضاء کی جائے گی لہذا دوسری فرض نمازوں کی طرح نماز عصر کی قضاء بھی اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نہیں پڑھی جاسکتی۔

دوسری تقریر: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے الموقت کی قسم اول کی قسم راجع کا بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب وقت کی اس آخری جزو میں بھی نماز نہیں پڑھی اور نماز کا وقت اداء نماز سے خالی گذر گیا تو اب فرض کا وجوب، کل وقت کی طرف مضاف ہوگا اور کل وقت سبب کامل بن جائے گا کیونکہ وہ ضرورت زائل ہو چکی ہو کہ جزئی کی طرف سببیت کے انتقال کی داعیہ تھی پس کمال سبب (کہ کل وقت ہے) کی وجہ سے فرض صفت کمال کے ساتھ واجب ہوگا تو دوسرے فرائض کی طرح اوقات ثلاثہ مکروہہ (وقت طلوع الشمس وغروب الشمس واستواء الشمس) میں قضاء نہیں ہو سکے گا۔ یعنی جب قضاء کمال سبب کی وجہ سے صفت کمال سے واجب ہوئی تو اس کو صفت نقصان کے ساتھ اوقات ثلاثہ مکروہہ میں اداء نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ دوسرے فرائض کی اداء اوقات ثلاثہ مکروہہ میں صحیح نہیں ہے۔

سوال۔ سبب کل وقت ہے اور وہ بعض ناقص وقت کی وجہ سے ناقص ہوا اور اس کا نقصان اس چیز میں سرایت کرے گا جو چیز کہ اس کے ساتھ واجب ہوئی ہے تو چاہیے کہ یہ نقصان ناقص وقت میں بھی جائز ہو۔

الجواب: جب واجب، مکلف کے ذمہ دین ہو تو وہ صفت کمال کے ساتھ ثابت ہوگا کیونکہ وقت میں جو نقصان ہے یہ اس کی ذات کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ وہ اس اعتبار سے ہے کہ اس میں عبادت کہ ناکفاری عبادت کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے۔ تو جب یہ وقت فعل اداء سے خالی گذر گیا تو اس کی محلیت زائل ہوگئی اور سببیت باقی رہی۔ پس

وجوب سبب کامل کے ساتھ ثابت ہوگا کی وجہ ہے کہ وہ شخص جو نماز عصر کے آخر وقت میں نماز کا اہل ہوا اس پر اس عصر کی قضاء کامل طور پر واجب ہوگی (کن اذکرہ شمس الائمۃ) اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "بمئذ لا سائر الفرائض" سے یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ یہ بات (جو صاحب شرح الوقایہ نے کہی ہے) کہ عصر کے بعد ادا مغرب تک فرائض کی قضاء درست ہے، صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ فرائض کی قضاء اداء عصر کے بعد اور تغیر شمس سے پہلے ہی درست ہے اور تغیر شمس کے بعد درست نہیں ہے اگرچہ نماز عصر پڑھنے کے پہلے کیوں نہ ہو "شرح بذیل رحمۃ اللہ تعالیٰ" صاحب المودعی صاحب شرح الوقایہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ان کے قول "یصح قضاء الفوائض بعد اداء العصر" ادا العصر الی اداء المغرب، کا معنی یہ ہو "یصح قضاء الفوائض بعد اداء العصر الی وقت قریب من اداء المغرب" اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ قضاء سے مراد تغیر شمس سے پہلے کی قضاء ہے نہ کہ وہ قضاء جو وقت انحرار میں ہو تو وقت انحرار داخل ہی نہیں ہے، فیکون عبادۃ المصنف محمولاً علی حذف الموصوف وهو الوقت والصفت وهو قوله قریب، اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اس (یعنی بعد صلوة العصر الی اداء المغرب) میں سے تغیر شمس کا وقت مستثنیٰ ہے۔ تو پہلی توجہ کی بنا پر صاحب شرح الوقایہ کی کلام مجاز ہوگی اور دوسری توجہ کی بنا پر تحقیق کہ یہ عدم حذف کی تقدیر پر ہے "اور" الموقت کی اس نوع کا حکم یہ ہے کہ اس میں تعیین کی نیت شرط ہے "بان یقول نویت ان اصلی ظہر الیوم" کہ میں نے آج کی نماز ظہر پڑھنے کی نیت کی، اور مطلق نیت سے یہ نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ یہ وقت جب وقتی نماز اور غیر وقتی کا جیسے قضاء اور فوافل کے لئے طرف بننے کے لئے صلاحیت رکھتا ہے تو پھر تعیین ظہر کی نیت ضروری ہے اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی ہے یعنی جب مصلیٰ کی غفلت یا نیند یا نسیان کی وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعیین ساقط نہیں ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت میں تنگی عارض کے سبب سے آئی ہے اصل میں وسعت ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِي مَا جَعَلَ الْوَقْتُ مَعْيَارًا لِّوَسْبَبًا لِّوَجُوبِهِ وَهُوَ وَقْتُ الصَّلَاةِ
الَّتِي لَا تَرَى أَنَّ قَدَرِيهِ وَأَضْيَفَ إِلَيْهِ وَمِنْ حُكْمِهِ أَنْ لَا يَبْقَى غَيْرُكَ مَشْرُوعًا

فِيهِ نَيْصَابٌ بِمُطْلَقِ الْأَسْمِ وَمَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يُؤَيَّ إِجَابًا
أَخْرَجَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوَلَوِي النَّفْلَ فِيهِ رَوَاتَانِ وَأَمَّا الْمُرِيضُ فَالصَّحِيحُ
عِنْدَنَا أَنَّهُ يَقَعُ صَوْمُهُ عَنِ الْفَرْضِ بِكُلِّ حَالٍ لِأَنَّهُ رُخْصَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ
الْعَجْزِ فَيُظْهِرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ فَوَاتٍ شَرْطُ الرُّخْصَةِ فَيُلْحَقُ بِالصَّحِيحِ وَأَمَّا الْمُسَافِرُ
فَيَسْتَوْجِبُ الرُّخْصَةَ بِعَجْزٍ مُقَدَّرٍ لِقِيَامِ سَبَبِهِ وَهُوَ السَّفَرُ فَلَا يُظْهِرُ بِنَفْسِ الصَّوْمِ
فَوَاتٍ شَرْطُ الرُّخْصَةِ فَيَتَعَدَّى حِينَئِذٍ بِطَرِيقِ التَّنْبِيهِ إِلَى حَاجَتِهِ الدِّيْنِيَّةِ
وَمِنْ هَذَا الْجَنْسِ الصَّوْمِ الْمَنْدُورُ فِي وَقْتٍ بَعِيْنِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَلَبَ بِالنَّذْرِ
صَوْمَ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمْ يَبْقَ نَفْلًا لِأَنَّهُ وَاحِدٌ لَا يَقْبَلُ وَصْفَيْنِ مُتَضَاوَيْنِ فَصَا
وَاحِدًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ فَأَصِيبَ بِمُطْلَقِ الْأَسْمِ وَمَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ وَ
تَوَقَّفَ مُطْلَقُ الْأَسْمَاءِ عَلَى صَوْمِ الْوَقْتِ وَهُوَ الْمَنْدُورُ وَرُكْنُهُ إِذَا صَامَهُ عَنْ
كَفَّارَةٍ أَوْ قَضَاءٍ عَلَيْهِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى لِأَنَّ التَّعِينَ إِنَّمَا حَصَلَ بِوَلَايَةِ النَّاذِرِ
وَلَا يَتَّهَ لَا تَعْدُوهُ فَصَحَّ التَّعِينَ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّهِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى النَّفْلُ مُشْرُوعًا
فَأَمَّا فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ أَنْ لَا يَبْقَى الْوَقْتُ مُحْتَمَلًا
لِحَقِّهِ فَلَا -

ترجمہ - اور (الوقت کی) نوع ثانی وہ نوع ہے کہ (اس میں) وقت، واجب کے لئے معیار اور اس واجب کے موجب کے لئے سبب ہوتا ہے اور وہ وقت الصوم ہے (یعنی رمضان کے روزہ کا وقت) کیا تو دیکھتا نہیں ہے کہ بے شک الصوم وقت

کے ساتھ مقرر ہوتا ہے (لہذا وقت روزہ کے لئے معیار ہوا) اور الصوم وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اس نوع کے حکم سے یہ ہے کہ اس میں اس کے غیر کی مشروعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ پس روزہ رمضان محض روزہ کے نام سے اور روزہ کی وصف میں خطا ہونے کے باوجود بھی درست ہوگا۔ مگر مسافر میں درناحیہ کہ وہ نیت کرنے والا ہو کسی دوسرے واجب کی حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اور اگر مسافر نے نفلی روزہ کی نیت کی تو اس میں دو روایتیں ہیں اور بعض پس ہمارے نزدیک صحیح یہ ہے کہ اس کا روزہ موجودہ رمضان کا ہوگا کیونکہ اس کی رخصت عجز حقیقی کے ساتھ متعلق ہے تو نفس صوم سے شرط رخصت کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا پس یہ فرض صحیح مقیم شخص کے ساتھ ملحق ہوگا۔ اور مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت افطار کا مستحق ہوتا ہے اور اس کے سبب یعنی سفر کے قیام یعنی موجود ہونے کی وجہ سے پس نفس صوم کے ساتھ شرط رخصت افطار کا فوت ہونا ظاہر نہیں ہوگا پس اس کا رخصت افطار کا حق باطل نہیں ہوگا تو اس وقت ترک صوم جو حاجت دنیاویہ کے لئے ثابت ہے وہ بطریق دلالت کے حاجت دینیہ کی طرف متغیری ہوگا اور اس (نوع ثانی کی) جنس سے ہے وہ روزہ جس کی اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے وقت معین میں نذر مانی گئی ہے اس لئے کہ جب نذر کے سبب صوم الوقت (یعنی نفلی روزہ) واجب روزہ سے بدل گیا تو صوم الوقت کا نفلی ہونا باقی نہ رہا کیونکہ وہ واحد ہے دو متضامی وصفوں کو قبول نہیں کر سکتا تو وہ اس وجہ سے واحد ہو گیا تو وہ یعنی صوم مندور مطلق اسم اور خطا فی الوصف دونوں صورتوں میں صحیح ہوگا (اور نذر کے روزہ کے لئے مقرر کئے ہوئے دن میں) اس کا مطلق عن النیت صوم وقت پر موقوف ہوگا۔ اور وہ صوم مندور ہے لیکن ناذر جب نذر کے لئے مقرر کئے ہوئے دن میں کفارہ یا قضاء کا روزہ رکھے (جبکہ اس روزہ کی رات ہی سے نیت کرے) تو یہ روزہ اسی سے واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہوگی کیونکہ تعین ناذر کی ولایت سے حاصل ہوا ہے اور ناذر کی ولایت اس سے غیر کی طرف تجاوز نہیں کر سکتی پس اس کا تعین اس امر میں درست ہے جو اس کے حق کی طرف رجوع کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ اس دن میں نفل کی مشروعیت باقی نہ رہے پس وہ امر جو صاحب شرع کے حق کی طرف رجوع کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ وقت کا صاحب شرع کے حق کے لئے تحمل ہونا باقی نہ رہے تو اس میں ناذر کا تعین درست نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ والنوع الثانی ما جعل الوقت معیاراً له الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب المقید بالوقت کی قسم اول بح اس کی اقسام اربعہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب المقید بالوقت کی قسم ثانی کا بیان شروع

کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ (الموقت) کی قسم ثانی وہ قسم ہے کہ اس میں وقت واجب کے لئے معیار ہو (اور وقت کے معیار ہونے سے مراد یہ ہے کہ وقت) الموقت کو مستوجب ہو اور اس کے مساوی ہو اور اس سے بچے نہیں چنانچہ الموقت اس وقت کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہو اور اس کے کم ہونے سے کم ہو کیونکہ کسی چیز کا معیار وہ شئی ہوتی ہے جو اس چیز کو پورا کھیرے اور اس کے مساوی ہو یعنی اُس سے فاضل نہ ہو) اور وقت اس واجب کے وجوب کے لئے سبب ہو اور وہ وقت الصوم ہے۔

قوله الا ترى انه قتل ربه واضيف اليه - مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا عموماً یہ طریقہ ہے کہ پہلے دعویٰ ذکر کرتے ہیں اور پھر اس پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ اس سے پہلے دو دعویٰ ذکر کئے ہیں ایک تو یہ ہے کہ وقت، الصوم کے لئے معیار ہے۔ اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ وقت، الصوم کے وجوب کے لئے سبب ہے۔ پہلے دعویٰ پر ”الا ترى انه قتل ربه“ سے دلیل پیش کی ہے کہ روزہ، وقت کے ساتھ مقدر ہوتا ہے یعنی وقت، یہ روزہ کے لئے مقدار ہے یا اس طور کہ وقت، روزہ کے مساوی ہوتا ہے حتیٰ کہ روزہ، وقت کے بڑھ جانے سے بڑھ جاتا ہے اور وقت کے کم ہونے سے کم ہو جاتا ہے اور وقت، روزہ کو پورے طور پر کھیر لیتا ہے اور فاضل نہیں رہتا ہے۔ اور یہی اوصاف معیار کی ہوتی ہیں (کیونکہ معیار کی تعریف یوں بیان کی جاتی ہے ”المعیار ما یقاس به غیره ولا یستوی به“ لہذا، وقت، روزہ کے لئے معیار ہوا۔ اور دوسرے دعویٰ پر دلیل اپنے قول ”واضیف اليه“ سے پیش کی ہے کہ روزہ، وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے کہا جاتا ہے ”صوم شہر رمضان“ اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یا اس وجہ کہ اضافات میں اصل یہ ہے کہ سبب کی اضافت سبب کی طرف ہوا لہذا حادث بہ (اور کبھی کبھی مجازاً اس واجب کی اضافت شرط کی طرف بھی ہوتی ہے لوجود الحکم عندہ) لہذا روزہ کا وقت روزہ کے لئے سبب ہوا۔

سوال - وقت جس طرح صوم کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہے اسی طرح یہ وقت ادا صوم کے لئے شرط بھی ہے تو چاہیے تھا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی شرطیت کو بیان کرتے ہوئے اپنے قول ”سبباً لوجودہ“ کے بعد کہتے ”و شرطاً لاداء“ جیسا کہ صاحب التوضیح نے کیا ہے۔

الجواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ”و شرطاً لاداء“ یعنی وقت کے ادا الصوم کے لئے شرط ہونے کو اس امر پر اکتفا کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا ہے کہ الصوم موقت ہے اور ہر موقت کی ادا کے لئے وقت شرط ہوا کرتا ہے۔ لہذا جب الصوم کے موقت ہونے سے یہ امر معلوم ہو جاتا ہے کہ وقت ادا الصوم کے لئے شرط ہے تو پھر اس کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہتی بخلاف

وقت کے سبب اور معیار ہونے کے کیونکہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا ہے جیسے المنذور المعین میں (کیونکہ وقت اس کے لئے سبب نہیں ہے بلکہ یہاں سبب ایجاب العید ہے) اور نہ معیار جیسے وقت الصلوٰۃ میں (کیونکہ یہاں وقت، صلوٰۃ کے لئے ظرف ہے معیار نہیں ہے۔

سوال: آپ کے بیان نہ کوہ کی بنا پر (کہ ہر موقت میں وقت، شرط لاداء ہوتا ہے) تو چاہیے تھا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نوع اول میں بھی وقت کی شرطیت لاداء کو بیان ذکر کرتے حالانکہ وہاں اس کو ذکر کیا ہے۔

الجواب: نکتہ، فار کے لئے ہوتا ہے نہ کہ قار کے لئے اور قار نوع ثانی میں ہے نوع اول میں نہیں ہے۔ تنبیہ - بیان سابق سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ الموقت کی نوع اول ثانی میں، صرف یہ فرق ہے کہ نوع اول میں وقت ظرف ہے اور نوع ثانی میں معیار۔

تور ومع حکمہ الخ - مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نوع کا حکم بیان فرماتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب شہر رمضان، صیام رمضان کے لئے معیار ہے (کہ یہ وقت، موقت کے فاضل نہیں ہوتا تو اس میں موقت کے غیر کی گنجائش ہی نہیں رہتی پس یہ وقت، موقت کے لئے ہی متعین ہو گیا اور اس میں موقت کے غیر کی انتفاء متعین ہو گئی) تو شہر رمضان میں سوائے روزہ رمضان کے کوئی اور روزہ نفل کا ہو یا قضاء وغیرہ کا مشروع ہی نہیں ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: اذا تسلم شعبان فلا صوم الا عن رمضان (اور دلا علی القادی وغیرہ من علماء الحدیث) ترجمہ: کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے روزہ کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں ہے۔

قوله فیصاب مطلق الاسم الخ یہ قول مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”لا یبقی غیرہ مشرود غافہ“ پر تفریع ہے یعنی اگر ایک صحیح مقیم شخص نے شہر رمضان میں مطلق اسم صوم کی نیت سے روزہ رکھا یا اس طور کہ اُس نے یوں کہا کہ میں نے روزہ کی نیت کی (اور اُس نے جہت فرض سے تعرض نہ کیا) تو اُس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا اور اسی طرح اگر اُس نے صیام صوم میں خطا کی یا اس نے نفل یا قضاء یا کفارہ یا نذر کی نیت کی تو اُس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوگا اور اس جگہ خطا سے مراد وہ خطا ہے جو صواب کی ضد ہے عمد کی ضد انہیں ہے کیونکہ اس حکم میں عائد اور غلطی دونوں برابر ہیں۔

تنبیہ - خطا کا دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے ایک خطا، عمد کے مقابل ہوتی ہے اور ایک خطا، صواب کے مقابل ہوتی ہے جو خطا عمد کے مقابل ہوتی ہے وہ بھول سے واقع ہوتی ہے اور جو خطا صواب کے مقابل ہوتی ہے وہ قصد اور ادب سے

واقع ہوتی ہے جیسے زید اپنے بیٹے خالد کو کہے کہ یہ تحفہ اپنے پڑوسی جمیل احمد کو دے اور خالد بھول کر اپنے دوسرے پڑوسی محمد اکرم کو دے آئے تو یہ خطا عمد کے مقابلے ہے اور اگر خالد جان بوجھ کر ارادہ بچائے اپنے پڑوسی جمیل احمد کو دینے کے وہ تحفہ اپنے دوسرے پڑوسی محمد اکرم کو دے آئے تو یہ خطا قصد واقع ہوئی ہے اور مسئلہ مذکورہ میں خطا سے مراد وہ خطا ہے جو صواب کے مقابل ہے وہ نہیں جو عمد کے مقابل ہے کیونکہ یہاں یہ بات نہیں ہے کہ اگر کسی نے بھول کر شہر رمضان میں روزہ نفل یا قضاء وغیرہ کی نیت کر لی تو وہ روزہ رمضان کا ہوگا اور اگر جان بوجھ کر ارادہ نفل یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کر لی تو یہ روزہ نفل یا قضاء کا روزہ ہوگا بلکہ شہر رمضان میں خواہ بھول کر روزہ رمضان کے غیر (روزہ نفل ہو یا قضاء وغیرہ) کی نیت کر لی یا جان بوجھ کر قصد شہر رمضان میں غیر روزہ رمضان کی نیت کر لی ہر صورت میں اس کا یہ روزہ رمضان کا روزہ ہوگا پس شہر رمضان میں صواب یہ ہے کہ رمضان کا روزہ رکھے غیر روزہ رمضان نہ رکھے تو جب شہر رمضان میں روزہ رمضان کے غیر (یعنی نفل وغیرہ) روزہ کی نیت کر لی تو یہ خطا ہے خواہ یہ نیت عمد ہو یا بھول کر کے تو ہر دو صورت میں اس کا یہ روزہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

اس مسئلہ میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ روزہ رمضان کے لئے تعیین کی نیت ضروری ہے یعنی ان کے نزدیک شہر رمضان میں رمضان کے فرضی روزے کی نیت سے ہی روزہ رمضان ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ وصف فرضیت، اصل امساک کی طرح عبادت ہے کیونکہ جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہ عبادت ہوتی ہے۔ اور اصل امساک کی طرح وصف فرضیت پر بھی ثواب مرتب ہوتا ہے (فقہاء کرام کا ارشاد ہے کہ وقتی فرض کا ثواب، نفل کے ثواب سے ستر درجہ زیادہ ہوتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ مکلف اپنے فرض سے بری الذمہ بھی ہو جاتا ہے) لہذا وصف فرضیت عبادت ہوئی تو وصف فرضیت کی تحصیل کے لئے اس کی نیت کرنا ضروری ہو جس طرح اصل امساک کے لئے نیت ضروری ہے۔ ہم (اختلاف) حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ہمیں یہ امر تو تسلیم ہے کہ وصف فرضیت اصل امساک کی طرح عبادت ہے لیکن نیت تو صرف تعیین کے لئے ہوتی ہے اور یہاں تو پہلے سے ہی شارع کی طرف سے تعیین موجود ہے اور وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جب شعبان کا مہینہ گزر جائے تو رمضان کے روزہ کے سوا کوئی دوسرا روزہ نہیں اور شارع کا تعیین، عہد کے تعیین سے اقویٰ ہوتا ہے لہذا عہد کی طرف سے تعیین کی نیت کی حاجت نہیں ہے۔ جیسے ایک مکان میں تھنا زید الابيض (گور زید) ہو تو اُسے، اسم جنس یعنی یا انسان یا خطا دنی الوصف یعنی یا انسان اسود کے ساتھ ندا کرنا درست ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر اسم جنس یعنی محض اسم صوم کی نیت کرے یا خطا دنی الوصف یا اس طور کہ وہ صوم نفل کی نیت

یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کے ضمن میں ثابت ہوگا اور وہ نیت تو باطل ہے لہذا اس نیت کے ضمن میں جو اعراض ثابت ہوگا وہ بھی باطل ہوگا۔

قوله الآفی المسافر یعنی واجباً اخر عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ۔ یہ ایک جملہ مقدرہ سے استثناء ہے تقدیر عبارت یہ ہے "یصاب رمضان مع الخطاء فی الوصف فی حق کل واحد الآفی المسافر حال کونہ ناویاً فی رمضان عن واجب اخر من القضاء والکفارہ" یعنی قول مذکور کا تعلق "مع الخطاء فی الوصف" کے ساتھ اور "فیصاب رمضان" کے ساتھ نہیں ہے مگر استعتراف۔ مطلب یہ ہے کہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک روزہ رمضان، وصف صوم میں خطا کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں درست نہیں ہوگا جبکہ وہ شہر رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضاء یا کفارہ کی نیت کرے کیونکہ آپ کے نزدیک وہ جس واجب روزہ کی نیت کرے گا وہی روزہ اس سے ادا ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب جو پ ادا اس سے ساقط ہو گیا تو وہ اس کے بعد مختار ہو گیا چاہے وہ کھائے پیئے۔ چاہے وہ دوسرا واجب ادا کرے اور اس نے اس دوسرے واجب کو ادا کر کے اس وقت کو ایک ضروری اور اہم امر میں صرف کیا ہے کہ وہ واجب آخر بھی تو اس پر واجب ہی تھا اور رمضان شریف کے روزوں میں اسے عداۃ من ایام اخر، تک اختیار حاصل ہے کہ اگر وہ اس رمضان میں فوت ہو جائے تو رمضان کی وجہ سے اسے نماز نہیں دی جائے گی البتہ اسے قضاء اور کفارہ کے سبب سے سزا دی جائے گی مثلاً کسی مسافر پر نہ ریا قضاء یا کفارہ کا روزہ واجب ہے وہ اس خیال سے رمضان شریف میں اسکی ادا کرنا چاہے کہ بعد میں اُسے وقت ملے یا نہ ملے تو وہ یہ روزہ رکھ سکتا ہے کیونکہ سفر کی وجہ سے رمضان کے روزے کی ادا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ ابھی رکھے یا بعد میں لیکن نہ روزہ وغیرہ کا روزہ اس پر اسی وقت واجب ہے اس لئے اسکی ادا درست ہے اور صاحبین کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ رمضان کا ہی ہوگا اس لئے کہ شہر شہر مسافر کے حق میں مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف سہولت اور آسانی کے لئے افطار کی رخصت دی گئی ہے پس جب وہ اس رخصت کو قبول نہ کرتے ہوئے روزہ رکھے تو اسکا حکم اصل کی طرف لوٹ آئیگا لہذا اس سے اسکی نیت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

اور مسافر کے نفل روزہ کے بارے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے دو روایتیں ہیں۔ حضرت حسن رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت میں ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق روزہ ادا ہوگا اور ابن سماعۃ رحمہ اللہ تعالیٰ کی روایت میں ہے کہ وہ موجودہ

کرے یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہی ہوگا کیونکہ وقت اس وصف کو قبول ہی نہیں کرتا لہذا اصل صوم باقی رہا اور نیت وصف لغو ہوگئی
سوال: الصوم کا المتوصل فی الدار پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ "المتوصل فی الدار" کو اس کے موجود فی الدار ہونے کی وجہ
سے اہم جنس کے ساتھ پانا ممکن ہے اور الصوم تو یہاں موجود ہی نہیں بلکہ وہ تو معدوم ہے وہ تو تحصیل مکلف سے ہی پایا جاسکتا
ہے پس معدوم اہم جنس کے ساتھ کیسے پایا جاسکتا ہے۔

الجواب: الصوم (روزہ رمضان) اگرچہ تحصیلاً موجود نہیں ہے لیکن وہ شرعیہً موجود ہے و هو من حیث الشرعیۃ و احد
پس روزہ رمضان، اہم جنس اور خطا فی الوصف دونوں صورتوں میں صحیح ہوگا۔

سوال: ہمیں یہ تو تسلیم ہے کہ روزہ رمضان محض روزہ کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ روزہ
رمضان، نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے کیونکہ "المتوصل فی الدار" کو اہم جنس کے ساتھ نداء کر کے پانا
تو ممکن ہے لیکن اس کو اس کے غیر کے اسم سے نداء کر کے پانا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ مثلاً زید، کو عمرو کے اسم سے نداء کر کے
پانا ممکن نہیں ہے اگرچہ اس کو انسان یا رجل کے اسم سے نداء کر کے پانا ممکن ہے اور یہ (یعنی نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی
نیت سے روزہ رمضان ادا ہو جانا) بھی کیسے سکتا ہے جبکہ مکلف نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت سے روزہ رمضان سے
اعراض کر رہا ہے کیونکہ مکلف نے جس چیز (یعنی نفلی یا قضاء وغیرہ) کی نیت کی ہے وہ فرض الوقت کے ساتھ صحیح نہیں ہو سکتی تو اس
کے (روزہ رمضان سے) اس اعراض کو (روزہ رمضان کی طرف) اقبال کیسے تصور کیا جاسکتا ہے لہذا نفلی یا قضاء وغیرہ کے
روزہ کی نیت سے روزہ رمضان ادا نہیں ہو سکتا۔

الجواب: شہر رمضان میں جس شخص نے نفلی یا قضاء وغیرہ کے روزہ کی نیت کی ہے اس نے اصل صوم اور اس کی ایک
وصف کی نیت کی ہے اور وقت، اصل صوم کا تو قابل ہے اور اس کی اس وصف کو قبول نہیں کرتا ہے۔ لہذا وصف کی نیت
لغو ہوگئی اور اصل صوم کی نیت باقی رہی کیونکہ اصل کا قوام، وصف سے نہیں ہوا کرتا لہذا وصف کے بطلان سے اصل کا بطلان
نہیں ہو سکتا اور اصل صوم، صوم رمضان کی جنس ہے اور اس کا غیر نہیں ہے یہ ایسے ہی ہے جیسے رجل ابیض جو کہ گھر میں تنہا
موجود ہو اس کو یا رجل اسود کے ساتھ نداء کی جائے تو اس اسم کے ساتھ نداء درست ہے کیونکہ اسود اگرچہ باطل ہے لیکن اسم
جنس تو باقی ہے جو رجل مفرد فی الدار کے لئے اسم ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے بخلاف عمرو کے کیونکہ یہ قطعاً شخص مذکور کا اسم جنس
نہیں ہے تو پھر اس کے ساتھ نداء بھی ممکن نہیں ہے باقی "الصورة الذکری فی السؤال" میں اعراض اگر ثابت ہو بھی تو وہ نفلی

رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔ اور یہ اختلاف حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے منقول
ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو افطار کی رخصت عطا کی ہے تو رمضان اس کے حق میں شعبان کی طرح
ہو گیا اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہوتا ہے تو اسی طرح رمضان میں ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر
کو افطار کی رخصت اس لئے عطا کی ہے کہ وہ اپنے بدن کے منافع یعنی راحت اور آدام پہنچانے میں صرف کرے اور
اس کا اپنے دین کے منافع یعنی قضا یا کفارہ کے روزے ادا کرنے میں اسے صرف کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان
میں مر جائے تو رمضان کی وجہ سے اسے سزا نہیں دی جائے گی البتہ اسے قضا اور کفارہ کے سبب سے سزا دی جائے گی اور نفل
اس کے لئے اتنے اہم نہیں ہیں نہ اس کے دین کے مصالح میں اور نہ دنیا کے مصالح میں لہذا مسافر کا نفل کی نیت سے روزہ
رکھنا یا شہر رمضان کا ہی روزہ ہوگا۔

سوال: مسافر اگر شہر رمضان میں مطلق روزہ کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے۔

الجواب: جمیع روایات کی بناء پر واضح یہ ہے کہ یہ روزہ رمضان کا ہوگا کیونکہ جب اس نے نفل کی صریح نیت سے فرض
الوقت سے اعراض نہیں کیا ہے تو اس کے اس اطلاق نیت کو صوم وقت کی طرف پھیرا جائے گا۔

تنبیہ۔ آپ اس جواب سے یہ امر بخوبی سمجھ رہے ہوں گے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "الا فی المسافر الخ
کا تعلق "ومع الخطا فی الوصف" کے ساتھ ہے اور اس کا تعلق "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ نہیں ہو سکتا
کیونکہ اگر قول مذکور کا تعلق "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ کیا جائے تو یہ غلط ہوگا اس لئے کہ اس صورت پر مطلب یہ ہوگا
کہ مسافر اگر مطلق روزہ کی نیت کرے تو اس کا یہ روزہ دوسروں کے بخلاف روزہ رمضان نہیں ہوگا۔ حالانکہ اس مسئلہ میں حضرت
امام اعظم ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کا اتفاق ہے کہ شہر رمضان میں جس طرح مسافر کے علاوہ دوسرے لوگ محض روزہ
کی نیت کریں تو ان کا یہ روزہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا اسی طرح شہر رمضان میں اگر مسافر مشق روزہ کی نیت کر کے روزہ رکھے
تو اس کا یہ روزہ، رمضان کا روزہ ہوگا، لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "الا فی المسافر الخ کا تعلق "ومع الخطا
فی الوصف" کے ساتھ ہے اور "فیصاب بمطلق الاسم" کے ساتھ نہیں ہے ورنہ اس صورت میں متفق علیہ امر کے
خلاف معنی مفہوم ہوگا جو کہ مصنف کا ہرگز مقصود نہیں ہے۔

قوله اما المريض فالصحيح عندنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ شہر رمضان میں مریض کے روزہ

کے بارے ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اس کا روزہ ہر حال میں خواہ اس نے قضا دیا کفارہ یا نذر یا نفل کے روزہ کی نیت کی ہو رمضان کا روزہ ہوگا (یہ شمس الائمۃ اور فخر الاسلام اور ان کے اتباع کا مختار ہے) اس لئے کہ باجماع الفقہاء مریض کی رخصت عجز حقیقی سے تعلق رکھتی ہے اور عجز تقدیری و فرضی سے تعلق نہیں رکھتی ہے تو جب وہ روزہ رکھ لے اور اس کا نفس اس روزہ کی مشقت برداشت کر لے تو اس سے شرط رخصت (کہ وہ عجز حقیقی ہے) کا فوت ہونا ظاہر ہو جائے گا کیونکہ مریض نے جب روزہ رکھ لیا اور اس مشقت کو برداشت کر لیا تو معلوم ہوا کہ وہ روزہ سے عاجز نہ تھا پس یہ صحیح مقیم شخص کے ساتھ ملحق ہوگا تو جس طرح صحیح مقیم شخص کا روزہ خواہ اس نے واجب آخر کی نیت کی ہو یا نفل کی یا محض روزہ کی نیت کی ہو ہر حال میں رمضان کا روزہ ہوتا ہے اسی طرح مریض کا روزہ ہر حال پر رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔

سوال - مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”فالصحیح عندنا“ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس صحیح قول کے مقابل کوئی اور قول بھی ہے کہ اس تقیید سے اس سے احتراز کیا جا رہا ہے لہذا اس قول کو بھی بیان کریں۔

الجواب: اس مسئلہ میں دوسرا قول ابوالحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا ہے وہ فرماتے ہیں ”ان الجواب فی المریض والمسافر وسواء علی قول ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ“ یعنی حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول پر مریض اور مسافر رخصت افطار میں برابر ہیں کہ مریض کی رخصت افطار بھی عجز تقدیری یعنی فرضی و احتمالی سے متعلق ہے اور وہ ہے مرض کے بڑھ جانے کا خوف لہذا مسافر کی طرح مریض اگر شہر رمضان میں واجب آخر کی نیت سے روزہ رکھے تو یہ روزہ واجب آخر کا ہی ہوگا رمضان شریف کا روزہ نہیں ہوگا (اور اگر نفل کے روزہ کی نیت سے روزہ رکھے تو ظاہر الروایت میں یہ روزہ رمضان کا ہوگا اور حضرت حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ کی روایت میں یہ نفل کا روزہ ہوگا) تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”فالصحیح عندنا“ سے ابوالحسن الکرخی کے اس قول سے احتراز کیا ہے۔

ایشیخ عبدالعزیز (صاحب غایتہ التحقیق) نے ان دونوں روایتوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس امر پر فقہاء کرام کا اجماع ہے کہ رخصت افطار نفس مرض کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ مرض دو قسم ہے ایک قسم وہ مرض ہے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر پہنچتا ہے جیسے سردی کا بخار اور سردی اور دیگر اور دوسری قسم وہ مرض ہے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر نہیں پہنچتا جیسے فساد ہضم اور پیٹ کا بھرا ہوا ہونا وغیرہ تو جو مریض قسم اول کی مرض میں مبتلا ہے اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف اور عجز فرضی کے ساتھ متعلق ہے اور وہ مریض جو قسم ثانی کی مرض میں مبتلا ہے تو اس مریض کی رخصت عجز حقیقی کے ساتھ

متعلق ہے چنانچہ جب یہ مریض روزہ رکھ لے گا اور اس روزہ کی مشقت کو برداشت کر لے گا تو اس سے یہ امر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حقیقۃً عاجز نہ تھا لہذا اس کی نیت کے مطابق روزہ اداء نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ تو اشیخ ابوالحسن کی مراد اپنے قول ”والجواب فی المریض والمسافر وسواء علی الخ“ سے وہ مریض ہے جو اس مرض میں مبتلا ہو جس کے ساتھ اس کو روزہ ضرر دیتا ہے اور اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی ان کا یہ قول مرض کی قسم اول کے ساتھ متعلق ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراد اپنے قول ”لان رخصتہ متعلقۃ بحقیقۃ العجز الخ“ سے وہ مریض ہے جو اس مرض میں مبتلا ہو جس کے ساتھ اس کو روزہ ضرر دے گا اور اس کی رخصت عجز حقیقی کے ساتھ متعلق ہوگی یعنی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول مرض کی قسم ثانی کے بارے ہے لہذا ان دو اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

اس عا کہ پر حضرت بحر العلوم مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے یہ اشکال وارد کیا ہے کہ مرض کی وہ قسم جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر دے گا نہ ہو اس میں تو مریض کو بالکل رخصت ہی نہیں دی جاسکتی وہ تو موضوع بحث سے ہی خارج ہے ہاں اگر اس مرض کی حالت میں روزہ رکھنا اس ضعف تک پہنچا دے جس کے ساتھ مریض کو روزہ ضرر دے گا تو اس وقت اس کو رخصت دی جاسکتی ہے تاکہ ضعف زیادہ نہ بڑھ جائے پس یہ قسم تو قسم اول میں مندرج ہوگی تو مرض ایک ہی قسم ہوئی نہ کہ دو قسم کم اقل الجواب - اللہم: مرض کی قسم ثانی (جس میں رخصت افطار کا تعلق عجز حقیقی کے ساتھ ہوتا ہے) کے ساتھ اگرچہ مریض کو روزہ ضرر نہیں دیتا ہے لیکن اس سے مریض کو وہ ضعف لاحق ہو جاتا ہے جس سے مریض روزہ سے عاجز ہو جاتا ہے تو اب مریض کو ہلاکت سے بچانے کے لئے رخصت افطار ثابت کرنا ضروری ہے جیسا کہ اگرہاں کی وجہ سے رخصت افطار ثابت ہوتی ہے کیونکہ عجز کا معنی یہ ہے کہ اگر یہ روزہ رکھ لے تو غالب امر یہ ہے کہ یہ مریض ہلاک ہو جائے گا تو جب اس مریض نے واجب آخر یا نفل کی نیت سے روزہ رکھ لیا اور ہلاک نہیں ہوا تو یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ عاجز نہیں تھا تو اس کے لئے رخصت افطار ثابت نہیں ہے پس اس کا یہ روزہ موجودہ رمضان شریف کا روزہ ہوگا۔ انصاف التحقیق ۱۲

قولہ واما المسافر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مسافر اور مریض کے درمیان وجہ فرق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسافر عجز تقدیری کی وجہ سے رخصت افطار کا مستحق ہوتا ہے (اور مریض عجز حقیقی کی وجہ سے رخصت افطار کا مستحق ہوتا ہے) اور مسافر کا عجز تقدیری بایں طور ہے کہ یہاں عجز کے سبب یعنی سفر کو سبب یعنی مشقت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے کیونکہ سفر میں (بخلاف مرض کے) غالباً مشقت کا سامنا کرنا پڑتا ہے (اسی لئے تو کہا گیا ہے ”ان السفر قطعۃ من

السفر، وفي قطع المسافات آفات) اور "امر غالب" شرعا "امر متحقق" کے حکم میں ہوتا ہے (مما عرف في النوم مع الحدث اذ التقاد الختاتين مع الانزال) پس یہاں حکم سفر کے ساتھ دائرہ جو کا حقیقت مشقت کے ساتھ دائرہ نہیں ہوگا۔ توجہ مسافر روزہ رکھ لے تو اس کے روزہ پر قادر ہونے کی وجہ سے رخصت افطار کی شرط کا (کہ وہ عجز تقدیری ہے) فوت ہونا ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ عجز کا سبب یعنی سفر موجود ہے اور جب اس کے روزہ پر قادر ہونے کے ظہور کی وجہ سے اس روزہ کے ساتھ اس کی رخصت افطار کی ولایت باطل نہیں ہوتی تو پھر اس وقت اس کا وہ حق جو اسے حاجت دنیاویہ (کہ وہ کھانا پینا ہے) کے لئے حاصل ہے بطریق دلالت کے حاجت دینیہ کی طرف متعدی ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ شارع کا ہمیں حاجت دنیا دیرینہ کھانے پینے کے لئے افطار کی رخصت دنیا اس امر پر تنبیہ اور دلیل ہے کہ ہمارے لئے حاجت دینیہ (یعنی اپنے نفس سے عذاب کو دور کرنا جو کہ تواجیہ دنیاویہ سے شدید تر ہے) کے لئے احوال صوم کی رخصت کی ولایت حاصل ہے توجہ مسافر روزہ رکھ لے تو اس کی ولایت رخصت باطل نہیں ہوگی پس جب اس کی ولایت رخصت باطل نہیں ہوگی تو اس کا روزہ وہی ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہوگی۔

سوال: مریض کی رخصت افطار کا سبب مرض کی زیادتی کا خوف ہے اور وہ تو امر مبطن ہے، ہمیں اس کا علم نہیں ہے تو جائز ہے کہ یہاں نفس مرض کو زیادہ مرض کے قائم مقام قرار دیا جائے جیسے نفس سفر کو مشقت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس مسافر کی طرح مریض کے لئے نفس صوم کے ساتھ رخصت افطار باطل نہیں ہونی چاہیے لہذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول فیض سوانح درست نہیں ہوگا۔

الجواب: مریض دو طرح کا ہوتا ہے ایک مریض وہ ہوتا ہے جو ادا صوم پر قادر ہونے کے ساتھ ساتھ زیادہ مرض کا خوف رکھتا ہے اور مریض کی دوسری قسم وہ ہے جو ادا صوم پر قادر ہی نہیں ہوتا اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراد یہاں قسم ثانی ہے قسم اول نہیں ہے کما عرفت۔

قوله "ومن هذا الجنس" الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے ایک دہم کا ازالہ کر رہے ہیں۔ دہم یہ ہوتا ہے کہ المامور بالقیۃ بالوقت کا تین اقسام میں حصہ درست نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم رابع موجود ہے اور وہ ہے نذر معین کا روزہ اس لئے کہ نذر معین کا روزہ مقیۃ بالوقت ہے اور وقت اس کے لئے معیار ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نذر معین کا روزہ (جیسے کوئی شخص کے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لئے اس جمعرات کا روزہ ہے، نوع ثانی کی جنس سے ہے

یعنی نوع ثانی میں مندرج ہے (یعنی نذر معین کا روزہ اُس چیز کی جنس سے ہے جس کے لئے وقت منعین ہو یعنی معیار اور اس کے وجوب کا سبب ہو جیسے شہر رمضان اور اس سے نذر مطلق) جیسے کوئی شخص کے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لئے کسی دن کا روزہ ہے، سے اہتر از ہے۔

سوال: جب نذر معین کا روزہ نوع ثانی کی جنس سے ہے تو پھر نوع ثانی کی طرح نذر معین کے روزہ کے لئے وقت معیار ہوگا اور اس کے وجوب کے لئے سبب بھی حالانکہ اہل اصول تو کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزہ کے لئے سبب تو نذر ہے وقت نہیں الجواب: نذر معین کے روزہ کے لئے وقت معیار تو ہے مگر اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے نذر معین کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے اسی لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "ومن هذا الجنس" کہا ہے اور "ومن هذا النوع" نہیں کہا کیونکہ جنس میں مشابہت من وجہ ہوتی ہے جبکہ نوع میں مشابہت من کل وجہ ضروری ہوتی ہے اور نذر معین کے روزہ میں تو مشابہت من وجہ ہے نہ کہ من کل وجہ یہی وجہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نذر معین کے روزہ کو علیحدہ ذکر کیا ہے۔

واعلم۔ النامی (جو کہ الحسامی کی شرح جدید ہے) میں مذکور ہے کہ رمضان کے روزہ کی طرح نذر معین کے روزہ کے لئے وقت معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب ہے یعنی صاحب النامی نے وقت کو نذر معین کے روزہ کے وجوب کے لئے سبب قرار دیا ہے اور اس مقام پر استاذی المکرم بحر العلوم، ملک التدیس جلالتہ العلم حضرت مولانا الحافظ الحاج عطاء محمد حبشی گولڑوی بنیالو دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ تحقیق بات یہ ہے کہ نذر معین کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے وقت نہیں ہے، اور جب بندہ تاجیر محمد اشرف غفرلہ نے تسامی کی شرح کو دیکھا تو قبلہ استاذی المکرم مدظلہ العالی کی تحقیق (کہ نذر معین کے روزہ کے وجوب کا سبب نذر ہے وقت نہیں ہے) کو ہی محققین کا غنارہ پایا۔ المولوی شرح الحسامی میں ہے "لکن سبب الوجوب ہما ہوا النذر

دون الوقت" اور "کتاب التحقيق شرح الحسامی المعروف بفتاویٰ التحقيق" میں ہے "واعلم ان ظاهرا للفظ وهو قوله "ومن هذا الجنس" وان كان يوهم ان الوقت سبب في هذا القسم يعود اسم اشارته الى النوع الثاني الذي جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرفت فكان ايراد لا في هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير" اور اگر تکلف کر کے وہ بات کہہ دی جائے جس کو الشيخ الحافظ احمد المعروف بطل الجہون رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نور الانوار میں ذکر فرمایا ہے تو صاحب النامی وغیرہ کے قول میں کچھ وزن پیدا کیا جاسکتا ہے وہ بات یہ ہے "والظاہر ان النذر والمعين شريلك لمضان في كون

الایام معیاراً له وسبباً للوجوب بعد ما اوجب علی نفسه فی هذه الايام وان قالوا بان النذر
سبب للوجوب یعنی ظاہر یہ ہے کہ نذر معین اس امر میں کہ ایام اس کے لئے معیار ہیں اور اس کے بعد کہ مکلف نے ان
ایام میں اپنے نفس پر اس کو واجب کر لیا ایام اس کے وجوب کے لئے سبب ہیں، رمضان کی شریک ہے اگرچہ اہل اہول
کا قول ہے کہ نذر وجوب کا سبب ہے، فافہم

قد لاقى ما انقلب بالند والاح مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ
”نذر معین کا روزہ نوع ثانی کی جنس سے ہے“ یعنی روزہ رمضان کی طرح نذر معین کے روزہ کے لئے وقت معین (اور معیار) ہوتا
ہے۔ تقریر دلیل یہ ہے کہ شہر رمضان کے علاوہ باقی دنوں میں دراصل نفلی روزہ ہی مشروع ہے (باقی روزے بمنزلہ عوارض کے
ہیں اسی وجہ سے ان میں تعین اور تہریر شرط ہے) جب ناذر نے اس جنس کے روزہ کی نذر مان لی تو اس نذر کے سبب صوم الوقت
یعنی اس جنس کا روزہ جو کہ نفلی تھا واجب روزہ سے بدل گیا ”لقولہ تعالیٰ ویوفوا نذرکم“ تو صوم الوقت یعنی اس جنس
کے روزے کا نفلی ہونا باقی نہیں رہا کیونکہ صوم مشروع ایک وقت میں دو متنافی اوصاف یعنی وجوب اور نفلیت کو قبول نہیں کرتا اس
لئے کہ نفل وہ ہوتا ہے جس کے ترک کے سبب عہد عقوبت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور واجب وہ ہوتا ہے جس کے ترک کے سبب عہد
عقوبت کا مستحق ہوتا ہے تو جب نذر کے سبب اس جنس کے روزہ کا وجوب ثابت ہو گیا تو اس کی نفلیت ضرورۃً منقہ ہو گئی پس اس
وقت میں صوم مشروع یعنی صوم مندور اس وجہ کے اعتبار سے واحد ہوا (کیونکہ یہ خطاب واحد ویوفوا نذرکم ودرہم سے ثابت
ہے اگرچہ یہ فی نفسہا مساکات کثیرہ ہیں) اور ”اس وجہ سے مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ یہ صفت نفلیت کا احتمال نہیں رکھتا ہے
واحد ہے اگرچہ صفت قضاء و کفارہ کا احتمال رکھتا ہے بخلاف رمضان کے روزہ کے کیونکہ وہ تو واحد ہے مطلقاً کہ اس میں صحیح
شخص کا روزہ نفل و قضاء و کفارہ وغیرہ کسی کا بھی احتمال نہیں رکھتا ہے پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ نذر معین کا روزہ رمضان
کے روزہ کی طرح ہے تو ناذر اگر صرف روزہ کی نیت کرے یا اس طور کہ وہ یوں نیت کرے کہ میں اس جنس کا روزہ رکھتا ہوں اور
صفت نذر کی نیت نہ کرے تو یہ نذر کا روزہ ہوگا اور اسی طرح خطا فی الوصف یعنی وہ اس جنس میں نفلی روزہ کی نیت کرے تو
بھی یہ روزہ نذر کا ہوگا اور جس دن ”مثلاً“ جنس میں روزہ کی نذر مانی ہے اگر اس دن کے اوّل میں ناذر کی طرف سے اکل،
شراب، جماع سے امساک پایا گیا اور اس امساک میں کوئی نیت نہیں ہے تو یہ امساک صوم مندور پر موقوف ہوگا۔ زوال سے
پہلے پہلے صوم مندور کی نیت کر لی تو یہ نذر کا روزہ ہوگا جیسے نفلی اور رمضان کے روزہ کی نیت زوال سے پہلے ہو سکتی ہے بخلاف

قضاء و کفارہ کے روزہ کے کہ ان میں رات کو نیت کرنا ضروری ہے۔

قد لکنہ اذا صامہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو ان کے قول ”و
من هذا الجنس الصوم المندور فی وقت بعینہ“ سے پیدا ہوتا ہے۔ تقریر اعتراض یہ ہے کہ اگر نذر معین کا روزہ
رمضان شریف کے روزہ کی جنس سے ہے تو یہ معین ہوگا تو چاہیے کہ اگر ناذر اس دن کی رات کو قضاء یا کفارہ کے روزہ کی نیت
کرے اس دن میں روزہ رکھے تو نذر کا ہی روزہ ہو قضاء یا کفارہ کا روزہ نہ ہو حالانکہ صورت مذکورہ میں وہی روزہ ہوگا جس کی
اس نے نیت کی ہوگی بخلاف روزہ رمضان کے کیونکہ شہر رمضان میں رمضان کا ہی روزہ ہوتا ہے قضاء یا کفارہ کی نیت سے
(جو کہ صحیح مقیم شخص سے ہو) قضاء یا کفارہ کا روزہ نہیں ہوتا ہے۔ یا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ”لکنہ اذا صامہ الخ“ کی
تقریر اس طرح کر لیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قبل ازیں نذر معین کے روزہ اور رمضان کے روزہ میں تین وجہ سے مابہ الاشتراک
بیان فرمایا ہے۔ اول یہ کہ نذر معین کا روزہ ہو یا روزہ رمضان دونوں مطلق روزہ کی نیت سے اور ہو جائے ہیں۔ دوم یہ کہ
اگر ان دنوں میں نفلی روزہ کی نیت کرے تو نفلی روزہ نہیں ہوگا بلکہ شہر رمضان ہے تو رمضان کا روزہ ہوگا اور اگر نذر معین کا دن
ہے تو نذر معین کا روزہ ہوگا۔ سوم یہ کہ ان دونوں میں اگر اول دن میں امساک پایا گیا تو زوال سے پہلے پہلے روزہ کی نیت
درست ہے۔ اب یہاں سے ان دونوں میں مابہ الامتیاز ذکر کرتے ہیں کہ شہر رمضان میں قضاء یا کفارہ کے روزہ کی نیت
کی تو یہ روزہ رمضان کا ہی ہوگا قضاء یا کفارہ کا روزہ نہیں ہوگا بخلاف نذر معین کے روزہ کے کیونکہ اگر نذر کے مقرر کے ہوئے دن میں
رات کو نیت کرے قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھے تو جس روزہ کی نیت کی ہے وہی واقع ہوگا نذر معین کا روزہ نہیں ہوگا کیونکہ ناذر
کا اس دن مثلاً جنس کو نذر کے روزہ کے لئے معین کرنا اس کی اپنی دلالت سے حاصل ہوا ہے اس لئے کہ نفل بندے کا حق
ہے کیونکہ نفلی روزے کا بندے کو اختیار ہے رکھے یا نہ رکھے، تو یہ تعین اس کے اپنے حق یعنی نوافل میں درست ہوگا پس اس کے تعین
کے بعد نفلی روزہ نفلی روزہ نہیں رہے گا بلکہ وہ واجب ہو جائے گا اور اس کی دلالت اس امر میں مؤثر نہیں ہوگی جس امر میں اس
کے لئے کوئی حق نہیں ہے پس اس کا تعین صاحب شرع کے حق میں درست نہیں ہوگا بایں طور کہ اس کے تعین کے بعد اس دن
کا صاحب شرع کے حق (یعنی واجبات) کے لئے محض ہونا باقی نہ رہے معلوم ہوا کہ بندہ صاحب شرع کے حق کو متغیر نہیں کر سکتا۔
پس اگر نذر کے مقرر کئے ہوئے دن میں بھی قضاء یا کفارہ کا روزہ رکھے گا تو جس کی نیت کی ہے وہی ہوگا۔

وَالنَّوعُ الثَّالِثُ الْمَوْقُوتُ بِوَقْتٍ مُشْكِلٍ تَوَسَّعَ وَهِيَ الْحَجَّةُ فَإِنَّهُ فَرَضَ الْعُمُرَ وَ
وَقْتَهُ أَشْهُرَ الْحَجِّ وَحَيَاتُهُ مَدَّةٌ يَفْضُلُ بَعْضُهَا الْحَجَّ أُخْرَى مُشْكِلٌ وَمِنْ حُكْمِهِ
أَنَّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَسَعُ التَّأَخِيرُ لِكِنَّ بَشْرًا أَنْ لَا يَفُوتَهُ فِي عُمُرِهِ وَعِنْدَ ابْنِ
يُوسُفَ يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِ الْإِدَاعَةُ فِي أَشْهُرِ الْحَجِّ مِنَ الْأَعَامِ الْأَوَّلِ إِحْتِيَاظًا إِخْتِلَافًا
عَنِ الْقَوَاتِ فَظَهَرَ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْمَأْتِمِ لَا غَيْرَ حَتَّى يَبْقَى النِّفْلُ مَشْرُوعًا
وَجَوَازًا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ بِدَلَالَةٍ تَعَيَّنَ مِنَ الْمُؤَدِّي إِذَا ظَاهِرًا أَنَّهُ لَا يَقْصُدُ
النِّفْلَ وَعَلَيْهِ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ -

ترجمہ - اور نوع ثالث جو ایسے وقت کے ساتھ مؤقت ہے جس کا توسع مشتبہ الحال ہے اور وہ حج ہے کیونکہ حج عمر بھر میں ایک دفعہ ہی فرض ہوتا ہے اور اس کا وقت ادا حج کے مہینے میں اور اس مکلف کی زندگی ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ رہتا ہے تو وہ مشکل ہے، اور اس نوع کے حکم سے یہ ہے کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حج میں تاخیر کی گنجائش ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مکلف اپنی عمر میں اس کو فوت نہ ہونے دے اور حضرت امام ابی یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکلف پر احتیاطاً پہلے سال کے حج کے مہینوں میں حج کا ادا کرنا منعین ہے حج کے فوت ہو جانے سے بچنے کے لئے پس اختلاف مذکور کا اثر اثم کے حق میں ظاہر ہو گا نہ غیر میں حتیٰ کہ نفل کی مشروعیت باقی رہے گی اور مطلق نیت کے وقت حجة الاسلام کا جواز حج ادا کرنے والے کی طرف سے تعین کی دلائل کے ساتھ ہے کیونکہ یہ امر ظاہر ہے کہ مؤدی نفلی حج کی ادا کا قصد نہیں کرے گا حالانکہ اس پر حجة الاسلام ہے۔

تقریر و تشریح - قول النوع الثالث الخ المأمور بالمقید بالوقت کی قسم ثالث وہ ہے جو ایسے وقت کے ساتھ مؤقت ہو جس کا توسع مشکل یعنی مشتبہ ہے اور وہ حج ہے تو حج ایسا مؤقت ہے کہ اس کے وقت میں اشتباہ ہے اس حیثیت سے

کہ یہ ایک اعتبار سے معیار کے مشابہ ہے اور ایک اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہے۔ اس اشتباہ کا بیان دو وجہ پر ہے۔ وجہ اول "سنة واحدة" کی نسبت سے ہے اور وجہ ثانی (جو کہ کتاب میں مذکور ہے) "سني العمر" یعنی جمیع عمر کی نسبت سے ہے۔ وجہ اول کی دو تقریریں مشہور ہیں تقریر اول یہ ہے کہ ظرف کے دو خاصے ہیں ایک "مؤدی کے لئے وقت کے استغراق کا عدم" جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے اور دوسرا خاصہ "مؤدی کے وقت میں مؤدی کے مماثل کی ادا کا صحیح ہونا" جیسے فرضی نماز کا وقت کہ اس میں فرضی نماز کی ادائیگی کے ساتھ نفلی نماز صحیح ہوتی ہے۔ اور معیار کے بھی دو خاصے ہیں ایک "مؤدی کے لئے وقت کا استغراق اور دوسرا خاصہ "مؤدی کے وقت میں ادا مؤدی کے ساتھ اس کے مماثل کی ادا کا صحیح نہ ہونا" جیسے فرضی روزہ کا وقت یہ استغراق کا مفید ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس وقت میں نفلی روزہ درست نہیں ہوتا ہے جب حج کا وقت "سنة واحدة" ہو تو اس میں ظرف کے دو خاصوں میں سے ایک پایا جاتا ہے اور وہ "عدم الاستغراق ہے" اور دوسرا خاصہ نہیں پایا جاتا وہ ہے "مؤدی کے مماثل کا مؤدی کے وقت میں صحیح ہونا" ایسے ہی اس میں معیار کے دو خاصوں میں سے ایک خاصہ تو پایا جاتا ہے یعنی مؤدی کے وقت میں مؤدی کے مماثل کی ادا کا صحیح نہ ہونا، کیونکہ ایک سال میں ایک ہی حج ہو سکتا ہے دوسرا حج درست نہیں ہوتا۔ اور اس میں معیار کا دوسرا خاصہ نہیں پایا جاتا یعنی "استغراق الوقت" تو جب ظرف اور معیار میں سے ہر ایک کے دو دو خاصوں میں سے صرف ایک ایک خاصہ پایا جاتا ہے تو یہ وقت مشکل یعنی مشتبہ ہو گیا کہ ایک اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہے اور ایک اعتبار سے معیار کے مشابہ ہے۔ اور وجہ اول کی تقریر ثانی یہ ہے کہ حج کے اوقات، شوال، ذوالقعدة، اور ذی الحجہ کے دن میں حالانکہ حج عشرہ ذالحجہ کے صرف بعض دنوں میں ادا ہوتا ہے لہذا وقت فاضل ہو گا تو اس وجہ سے وقت ظرف ہوا جیسے نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور اس حیثیت سے کہ اس وقت میں ایک حج ہی ادا ہو گا تو یہ وقت معیار ہوا جیسے روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار ہے۔ اور دوسری وجہ جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "فإنه فرض العمر الخ سے بیان کر رہے ہیں یہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک دفعہ ہی فرض ہوتا ہے۔ اور اس کا وقت (باعتبار ادا کے) حج کے مہینے میں۔ تمام عمر کے مہینے نہیں پس اس جہت سے کہ اس میں ایک جنس کا ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے یہ معیار کے مشابہ ہے اور اس کی حیات ایسی مدت ہے کہ اس کا بعض حصہ دوسرے حج کے لئے بچ رہتا ہے تو اس وجہ سے یہ وقت ظرف کے مشابہ ہے یعنی مکلف اگر حج کے فرض ہونے کے بعد دوسرے اور تیسرے سال کو پائے تو دوسرے یا تیسرے سال میں اس نے حج ادا کر لیا تو یہ ادا درست ہے تو مکلف کی زندگی حج کا وقت ہوا اور وہ تو ظرف معلوم ہوتا ہے اس میں دوسرے حج کی گنجائش ہے لہذا یہ وقت ظرف کے مشابہ ہے پس وہیں مذکورین کی بنا پر حج

کے وقت میں اشتباہ واقع ہوا ہے۔

قوله ومن حكمه ان عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ یسعه التاخير الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نوع کا حکم بیان کرتے ہیں۔ اور حکم قوله ومن حكمه الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس نوع کا حکم بیان کرتے ہیں اس کے حکم میں حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے۔ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے (کیونکہ آپ کے نزدیک اعتبار میں جہت طریقتہ اظہر ہے) بشرطیکہ یہ مکلف سے عمر میں فوت نہ ہو جائے۔ یعنی حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حج کا وقت بطریق توسع (ظرفیت) کے ہے حتیٰ کہ آپ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے حج کی ادائیگی کے لئے متعین نہیں ہوں گے بلکہ مکلف کو اس امر کی رخصت ہے کہ وہ دوسرے سال یا تیسرے سال الی آخر عمر تک حج کو مؤخر کر سکتا ہے بشرطیکہ حج اُس سے فوت نہ ہونے پائے۔ اور آپ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم نے دس ہجری کو حج ادا فرمایا حالانکہ حج کی فرضیت سنہ چھ ہجری میں نازل ہو چکی تھی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حج کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک احتیاطاً حج کے فوت ہوجانے سے بچنے کے لئے اس کی ادائیگی کے لئے پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہوتے ہیں (کیونکہ آپ کے نزدیک اعتبار میں جہت معیارہ اظہر ہے) اس لئے کہ حیات کی بقا دوسرے یا تیسرے سال تک ایک ام مہوم ہے۔ اور آپ حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے استدلال کے بارے فرماتے ہیں کہ تاخیر کا حرام ہونا حج کے فوات کی وجہ سے ہے اور اس کی مدار حیات میں شک پر ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ کے بارے شک مرتفع ہے کیونکہ آپ کی حیات مبارکہ تو یقینی تھی کہ آپ نے لوگوں کو امر حج کا بیان فرمایا تھا اور ام مہوم آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے غیر کی حیات میں ثابت نہیں ہو سکتا۔

قوله فظهر ذلك في حق المأثم لا غير۔ تو اس اختلاف کا ثمرہ صرف اثم و معصیت میں ظاہر ہوتا ہے لہذا مکلف جب پہلے سال حج ادا نہ کرے تو حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک وہ فاسق اور مردود الشہادت ہوگا یکم جب وہ دوسرے سال حج ادا کرے تو اس سے معصیت دور ہو جائے گی اور اس کی شہادت قبول کی جائے گی اسی طرح ہر سال میں ہے اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مکلف صرف موت ہی کے وقت یا اس کی علامات پاتے وقت گنہگار ہوگا۔ اور وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ لیکن وہ جب بھی حج ادا کرے گا دونوں فرق کے نزدیک ادائیگی ہوگا قصداً نہیں ہوگا۔

قوله حتى يبقى النفل مشروعاً۔ یہ مصنف کے قول "لا غیر" کی غایت ہے۔ یعنی جب اختلاف مذکور کا ثمرہ صرف

اثم و معصیت میں ظاہر ہوتا ہے تو اگر وہ شخص جس پر حجۃ الاسلام ہے، نفلی حج کی نیت کرے تو فریقین اس امر پر متفق ہیں کہ اس کا نفلی حج ہی واقع ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت جس طرح فرضی حج کا قابل ہے اسی طرح نفلی حج کا بھی قابل ہے اور حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو فرضی حج کے تعین کا حکم کیا ہے وہ فوات سے بچنے کے لئے احتیاطاً حکم کیا ہے پس یہ تعین نفلی حج کی صحت میں اثر انداز نہیں ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مکلف کا فرضی حج ہوگا اور نفلی حج کی نیت ہوگی تو وجواز کا عند الاطلاق الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس وہم کا ازالہ کر رہے ہیں جو ان کے قول فظهر ذلك في المأثم لا غير حتى يبقى النفل مشروعاً سے پیدا ہوتا ہے وہ وہم یہ ہے کہ جب حجۃ الاسلام کے وقت میں نفلی حج کی مشروعیت صحیح ہے تو مشروع اوقات متعدد ہوں۔ پس چاہیے کہ حجۃ الاسلام مطلق نیت سے ادا نہ ہو جیسے فرضی نماز ہے کیونکہ فرضی نماز مطلق نیت سے ادا نہیں ہوتی اس کی ادائے لئے تعین کی نیت ضروری ہے۔ جواب کی تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ جب ایک وقت میں مشروعات متعدد ہوں تو کسی ایک کی ادائے لئے تعین ضروری ہوتا ہے۔ لیکن تعین عام ہے حقیقتہً ہوا حکماً اور صورتہً مذکورہ میں حجۃ الاسلام کے لئے اگرچہ تعین حقیقتہً تو نہیں پایا گیا لیکن حکماً پایا گیا ہے اور وہ مؤدّی (یعنی حج ادا کرنے والے) کے حال کی دلالت ہے۔ کیونکہ کسی فرد مسلم کے لئے اس امر کی گنجائش نہیں اور اُسے زیبا اور مناسب نہیں کہ وہ نفلی حج کی ادائے کا قصد کرے درحالیکہ اُس پر حجۃ الاسلام واجب ہے تو یہاں فرضی حج، دلالت الحال کی وجہ سے متعین ہے لہذا تعین عریض کی احتیاج نہیں ہے۔ یہ اسی طرح ہو گیا جیسے کسی شخص نے در اہم مطلق سے کوئی چیز خریدی ہو کہ دلالت الحال سے ان در اہم پر فقہا البلد کا حکم کیا جاتا ہے۔ اور اگر مشتری نے بلد آخر کے نقد کی تصریح کر دی ہے تو پھر وہی مراد ہوگا۔

سوال: جب فرضی حج کی نیت کے تعین میں مؤدّی کے حال کی دلالت معتبر ہے تو دلیل مذکورہ (کہ جس کے ذمہ فرضی حج ہے وہ نفلی حج کا ارادہ نہیں کرتا ہے) کے پیش نظر چاہیے کہ نفلی حج کی نیت کرنے کی صورت میں اس کا فرضی حج واقع ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا (صورتہً مذکورہ میں) نفلی حج ہی واقع ہوتا ہے۔

الجواب: مطلق نیت کی صورت میں مؤدّی کے حال کی دلالت کے اعتبار کرنے کے لئے کوئی مانع نہیں ہے جبکہ نفلی حج کی نیت کی صورت میں مؤدّی کے حال کی دلالت کے اعتبار کرنے کے لئے مانع موجود ہے۔ اور وہ مانع یہ ہے کہ نفلی حج میں نفلی نیت کی تصریح ہے اور صریحاً دلالت سے اقویٰ ہے۔

تنبیہ: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جس کو امر مؤقت کی قسم ثالث بنایا ہے صاحب التوضیح وغیرہ نے اُس کو امر مؤقت کی

قسم رابع قرار دیا ہے اور انہوں نے اس کو جس کے لئے وقت معیار ہو اور اس کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے قضاے رمضان اور نذر مطلق و کفارہ کو قسم ثالث بنایا ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے کفارات اور نذر مطلقہ اور قضا کو امر مؤقت سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ امر مطلق عن الوقت جیسے زکوٰۃ اور صدقہ فطر کے قبیل سے شمار کیا ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک امر مؤقت کے تین اقسام ہوئے جبکہ صاحب التوضیح وغیرہ کے نزدیک چار اقسام ہیں۔ اور صاحب التوضیح وغیرہ نے کفارات و نذر مطلقہ اور قضا رمضان کو امر مؤقت میں اگر اس وجہ سے داخل کیا ہے کہ وہ ایام کے ساتھ مقید ہیں لیکن کے ساتھ مقید نہیں ہیں تو محض ایک حیلہ اور تکلف ہے۔

فصل فی حکم الواجب بالامر وهو لو كان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه واختلف المشايخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجب بذلك السبب وهو الخطاب

ترجمہ۔ یہ فصل اس شئی کے بیان میں ہے جو امر سے ثابت ہوتی ہے (اور وہ وجوب ہے) اور وہ دو قسم ہے (وجوب) ادا اور وہ مکلف کا بعینہ شئی واجب کو جو اپنے سبب موجب سے اس کے ذمہ ثابت ہوئی ہے اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو کہتے ہیں۔ اور (وجوب) قضاء یہ ہے کہ جو شئی اپنے سبب سے مکلف کے ذمہ اولاً ثابت ہوئی تھی مکلف کا اس کو اپنے پاس سے اس کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے سے ساقط کرنا ہے درنہا لیکہ وہ مثل اس مکلف کا حق ہو اور مشایخ کا اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ قضا نص مقصود یعنی سبب مستقل جدید سے واجب ہوتی ہے یا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جو سبب ادا کو واجب کرتا ہے عامۃ مشایخ نے کہا ہے کہ جو سبب ادا کو واجب کرتا ہے اسی سبب سے قضا واجب ہوتی ہے اور سبب خطاب (یعنی امر) ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہ فصل فی حکم الواجب بالامر: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ واجب موجب

(یعنی امر) کے بیان سے قاصر ہوئے تو اب واجب بالامر (یعنی جو شئی امر سے ثابت ہوتی ہے) کا بیان شروع فرماتے ہیں کیونکہ جو شئی امر سے ثابت ہوتی ہے وہ امر کا اثر ہے اور اثر ہمیشہ مؤثر کے لائق ہوتا ہے اور جو شئی امر سے ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے اور وجوب دو قسم ہے ایک وجوب ادا ہے اور دوسرا وجوب قضا اور ادا دو قسم ہے ادا محض اور ادا بشبہ بالقضا اور ادا محض دو قسم ہے ادا کامل اور ادا قاصر۔ اور قضا بھی دو قسم ہے قضا محض اور قضا بشبہ بالاداء اور قضا محض بجز دو قسم ہے قضا معقول اور قضا بمثل غیر معقول اور قضا بمثل معقول دو قسم ہے کامل و قاصر یکل سات اقسام ہوئے پھر یہ سات اقسام حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی اور حقوق العباد میں بھی پائے جاتے ہیں تو اس طرح یہ کل چودہ اقسام ہوئے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ہر ایک قسم کی طرف اشارہ کریں گے۔

قولہ ادا وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "بسببه" میں باسببیت کے لئے ہے اور "الواجب" کے متعلق ہے اور "الى" تسلیم کے متعلق ہے اور "بسببه" کی ضمیر کا مرجع "الواجب" ہے اور "مستحقه" کی ضمیر کا مرجع بھی "الواجب" ہے یعنی مکلف کا بعینہ شئی واجب کو جو اپنے سبب موجب (جیسے نماز کے لئے نماز کا وقت اور روزہ رمضان کے لئے نہر رمضان وغیرہما) سے اس کے ذمہ ثابت ہوئی ہے اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو ادا کہتے ہیں۔ یہ تعریف، مؤقت کو اس کے وقت مقرر میں اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو بھی شامل ہے جیسے نماز روزہ رمضان اور غیر مؤقت کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے کو بھی شامل ہے جیسے زکوٰۃ اور صدقہ فطر۔ اور یہاں تسلیم سے مراد شئی کو اس کے مقرر وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا ہے۔ درنہ تمام افعال اعراض ہوتے ہیں ان کی تسلیم مقصود نہیں ہو سکتی کیونکہ تسلیم حقیقۃً اعیان میں تحقق ہوا کرتی ہے کمالا یختفی علی النہی۔

سوال: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے ادا کی تعریف میں "بسببه" کا ذکر کیوں فرمایا ہے یعنی السبب کے ذکر کا کیا فائدہ ہے۔
الجواب: ادا کی تعریف میں "السبب" کے ذکر کرنے میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ نفس وجوب جو اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے، کے درمیان اور "وجوب ادا جو امر سے ثابت ہوتا ہے، کے درمیان مغایرہ ہے۔ اور اس شخص کے اس قول کے رد کی طرف بھی اشارہ ہے کہ نفس وجوب اور وجوب ادا ایک چیز ہیں اور ان دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور وہ امر سے ثابت ہے نہ کہ اس کے غیر سے۔

قولہ وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده وهو حقه: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ

کے قول "بش" میں یا "اسقاط" کے متعلق ہے اور قضا یہ ہے کہ جو شئی اپنے سبب سے مکلف کے ذمہ اولاً واجب ہوئی تھی مکلف کا اس کو اپنے پاس سے اُس کی مثل کو اس کے مستحق کے سپرد کر دینے سے ساقط کرنا ہے دراصل ایک وہ مثل اس مکلف کا حق ہو یعنی جو شئی مکلف کے ذمہ اولاً واجب ہوئی ہے مکلف کا اُس کو غیر مقرر وقت میں اُس کے مستحق کے سپرد کر دینے کا نام قضا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے قضا کی تعریف میں "بش" کی قید سے اُس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص کی نماز عصر مثلاً قضا ہوگئی ہو اور وہ آج کی نماز ظہر اس کے اپنے وقت میں اس ظہر کی نیت سے پڑھے اور ادا کرے کہ یہ گزشتہ کل کی نماز عصر جو قضا ہوگئی تھی اس کے بدلے ہے، کیونکہ ان میں مماثلت منقضي ہے اس لئے کہ سبب (یعنی وقت) کے مختلف ہونے سے سبب مختلف ہوتا ہے اور یہاں ان دونوں کا سبب یعنی وقت مختلف ہے لہذا سبب کے اختلاف سے ان میں اختلاف ہے کہ فعل کے اختلاف کی وجہ سے کیونکہ فعل میں یہ دونوں متحد ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی چار رکعات ہیں اور "من عند لا" کی قید سے اس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص آج کی نماز جمعہ کو گزشتہ کل کی فوت شدہ نماز ظہر کی قضا قرار دے کیونکہ نماز جمعہ نماز ظہر کی مثل تو ہے کیونکہ اس کے وقت میں پڑھی جاتی ہے لیکن یہ نماز جمعہ مکلف کی اپنی طرف سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے فرض ہے لہذا اس کو فوت شدہ ظہر کی قضا قرار نہیں دیا جاسکتا اور "دھو حقه" کی قید سے اُس صورت کو خارج کیا ہے کہ ایک شخص آج نماز ظہر کے وقت میں آج کی نماز ظہر کی نیت سے نماز ظہر پڑھے اور ادا کرے کہ یہ گزشتہ کل کی فوت شدہ نماز ظہر کی قضا ہے کیونکہ آج کی نماز ظہر تو مکلف کا حق نہیں ہے بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہذا آج کی نماز ظہر کو فوت شدہ نماز ظہر کی قضا قرار نہیں دے سکتے۔

واعلم۔ یہاں تین کے دو نسخے ہیں ایک یہ ہے "دھو حقه" اس نسخہ پر یہ حال ہے اور دوسرا نسخہ یہ ہے "دھو حقه" اس نسخہ پر "دھو حقه" من عند لا" کی تاکید ہے۔

خائن لا: کبھی کبھی اداء کا قضا کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے کوئی شخص کہے "نویت ان اودی ظہر الامس" تو اس کا معنی "نویت ان اقضی ظہر الامس" ہوگا کیونکہ گزشتہ کل کی ظہر کی اداء اس کے گذر جانے کے بعد محال ہے اور اسی طرح کبھی کبھی قضا کا اداء کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد مبارک میں ہے "فاذا قضیت مناسککم ای اذیتکم" اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں "فاذا قضیت الصلوٰۃ فانثروا فی الارض" ای اذیت یعنی جب تم جمعہ کی نماز ادا کر لو تو زمین میں پھیل جاؤ کیونکہ نماز جمعہ کی قضا نہیں ہے لیکن پھر بھی اس کے بارے لفظ قضا کا استعمال

ہوا ہے) تو جب اداء و قضا دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا رہتا ہے تو اداء قضا کی نیت سے اور قضا اداء کی نیت سے درست ہوگی۔ فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ قضا ایک عام لفظ ہے اس کا استعمال اداء اور قضا دونوں میں ہوتا ہے کیونکہ قضا کا معنی ہے۔ ذمہ داری سے فارغ ہونا اور یہ دونوں طرح سے حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا لفظ قضا اداء کے معنی میں بھی حقیقت ہوگا۔ بخلاف لفظ اداء کے کیونکہ یہ "شدت رعایت" کے معنی کو ظاہر کرتا ہے اور یہ معنی صرف اداء میں پایا جاتا ہے۔ لہذا لفظ اداء کا استعمال قضا کے محل پر مجازی طور پر ہوگا۔

قوله واختلف المشائخ فی ان القضاء الخ اور اصحاب اصول کا اس امر میں اختلاف واقع ہوا ہے کہ آیا قضا کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضا کے لئے دوسرے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسے بیان فرماتے ہوئے کہا ہے کہ عامہ اکابر (محققین حنفیہ جیسے حضرت قاضی ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ اور بعض اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ اور حنابلہ اور عامہ اہل حدیث رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار یہ ہے کہ جس سبب سے اداء واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اس کی قضا واجب ہوتی ہے اور یہی مذہب، مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مختار ہے۔ اور ہمارے عراقی مشائخ اور اکثر اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ قضا کے لئے اداء کے سبب کے سوا ایک مستقل سبب جدید کی ضرورت ہے اور اس سبب مذکور سے مراد وہ نص ہے جس سے اداء واجب ہوتی ہے، سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں کیونکہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے ذکر وجوب اداء کا۔ پس فریق اول کے نزدیک جو نص موجب اداء ہے مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "واقیموا الصلوٰۃ" اور کتب علیکم الصیام" کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے نماز پڑھنے اور روزہ رکھنے کا حکم دیا ہے وہ نص بعینہ وجوب قضا پر بھی دلالت کرتی ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ واصحابہ وسلم کا ارشاد "فاذا نسى احدکم صلوٰۃ او نام عنها فلیصلها اذا ذکرها" رواہ مسلم" اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "من کان منکم مریضاً او علی سفر فعدّۃ من ایام اخر" بلکہ یہ دونوں نصوص تو اس امر پر تنبیہ کے لئے وارد ہوئی ہیں کہ تمہارے ذمہ اداء سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے وقت کے گذر جانے کی وجہ سے فوت ہونے سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے۔

لَا تَبْقَاءُ أَصْلُ الْوَاجِبِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلِ مِنْ عِنْدِهِ قُرْبَةً وَسَقَاطُ فَضْلِ

الْوَقْتُ لَا إِلَى مِثْلِ وَضْمَانٍ لِلْعِزِّ أَمْرٌ مَعْقُولٌ فِي الْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَهُوَ قَضَاءُ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ فَيَتَعَدَّى إِلَى الْمَنْدُورَاتِ الْمُتَعَيِّنَةِ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصَّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ وَفِيمَا إِذَا نَدَّ سَأَنَ يَعْتَكِفَ شَهْرَ رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لِأَنَّهُ لَمَّا انفصلَ الْإِعْتِكَافُ عَنْ صَوْمِ الْوَقْتِ عَادَ شَرْطُهُ إِلَى الْكَمَالِ الْأَصْلِيِّ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبٍ آخَرَ.

ترجمہ - اس لئے کہ نفس واجب کی بقا مکلف کے اپنے پاس سے اس واجب کی مثل پر از روئے قربت کے قادر ہونے کی وجہ سے اور فضیلت وقت کا سقوط اس فضیلت وقت کی مثل اور ضمان نہ ہونے سے مکلف کے اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایک ایسا امر ہے جو المنصوص علیہ میں امر معقول ہے اور المنصوص علیہ نماز و روزہ کی قضاء ہے پس یہ حکم مندورات متعینہ کی طرف متعدی ہوگا کہ وہ نذر معین کی نماز و نذر معین کا روزہ و نذر معین کا اعتکاف ہے۔ اور اس صورت میں جبکہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی پس اس نے روزہ تو رکھ لیا اور اعتکاف نہ کیا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضاء عموم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ جب اعتکاف صوم وقت سے مفصل ہو گیا تو اس کی شرط کمال اصلی کی طرف لوٹے گی یہ نہیں کہ قضاء بسبب آخر سے واجب ہو۔

تقریر و تشریح قولہ لان بقاء اصل الواجب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں "بقاء اصل الواجب" "لان" کا اسم ہے اور "امر معقول" اس کی خبر ہے اور "للقدرۃ علی مثل من عند لا قربتہ" "بقاء اصل الواجب" کی علت ہے اور "قربتہ" "مثل" سے تیسرے ہے اور "فی المنصوص علیہ" "امر معقول" کے متعلق ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے عامہ شارح کی دلیل بیان کر رہے ہیں۔ دلیل کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ قضاء دو طرح کی ہے ایک قضا وہ ہے جس پر نص وارد ہوئی ہے جیسے نماز و روزہ کی قضاء کہ اس پر نص وارد ہوئی ہے مگر وقت انفاً اور ایک قضا وہ ہے جس پر کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے جیسے نماز و روزہ و اعتکاف کی نذر معین کی قضاء کہ اس پر کوئی نص

وارد نہیں ہوئی ہے جبکہ نذر معین کی ادار پر نص موجود ہے یعنی "فلیوفوا نذرہم" تو جو قضاء منصوص علیہ ہوتی ہے اس کی علت معلوم کر کے قضاء غیر منصوص علیہ کو اس پر قیاس کر لیتے ہیں اب اس کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے اسی سبب سے اس کی قضاء واجب ہوتی ہے قضاء کے لئے سبب جدید کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ مثلاً نماز کی ادار کے سبب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واقيموا الصلوة" اور روزہ کی ادار کے سبب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "کتب علیکم الصیام" اس میں دوام مطلوب میں ایک تو نفس نماز و روزہ بغیر اپنی وصف کے کہ وہ فضل وقت ہے اور دوسرا امر ان کو ان کے وقت مقرر میں ادار کرنا ہے۔ اب مکلف اگر نماز و روزہ کو ان کے وقت مقرر میں بجالائے تو دونوں امور مطلوب پورے ہو گئے اور اگر ان کو ان کے وقت مقرر میں بجائیں لانا تو چاہیے یہ کہ نماز و روزہ کو پہلے گذرے ہوئے وقت کی مثل میں بجالائے لیکن مکلف پہلے گذرے ہوئے فضیلت والے وقت کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے کیونکہ اس کی مثل ہے اور ضمان ہاں مکلف نفس نماز و روزہ کی اپنے پاس سے از روئے قربت کے مثل لانے پر قادر ہے۔ تو مکلف جس امر کی مثل لانے پر قادر ہے (یعنی نفس نماز و روزہ) وہ مکلف کے ذمہ باقی ہے اور جس امر کی مثل لانے پر قادر نہیں ہے یعنی فضل وقت وہ مکلف کے عجز کی وجہ سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا ہے۔ اور نفس نماز و روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی رہتا امر معقول ہے (کیونکہ مکلف نفس نماز و روزہ کی اپنے پاس سے از روئے قربت کے مثل لانے پر قادر ہے) اور اسی طرح فضل وقت کا مکلف کے ذمہ سے ساقط ہونا بھی امر معقول ہے (کیونکہ فضل وقت کی مثل اور ضمان کے نہ ہونے کی وجہ سے مکلف اس کی مثل لانے سے عاجز ہے) اور نفس نماز و روزہ کی بقا کا اور فضل وقت کے سقوط کا قضاء منصوص علیہ میں امر معقول ہونا ایک تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ خروج وقت کی وجہ سے مکلف کے ذمہ سے واجب ساقط نہیں ہوا ہے اور دوسرے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ نص مکلف کے، واجب کی مثل کے بجالانے سے برائی الذمہ ہونے کو طلب کرتی ہے۔ اسی لئے تو اس کو قضا کہتے ہیں۔ اگر یہ واجب اس نص کے ساتھ ابتداءً واجب ہوتا تو بطور حقیقت اس کا نام قضاء رکھنا صحیح نہ ہوتا۔ پس قضاء منصوص علیہ میں یہ امر ثابت ہو گیا کہ قضاء اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادار واجب ہوتی ہے۔ اور یہ تو امر معقول ہے کہ عورت پس یہ حکم (یعنی واجب کا مکلف کے ذمہ باقی رہنا) مندورات متعینہ یعنی نذر معین کی نماز و نذر معین کا روزہ و نذر معین کا اعتکاف کہ جس میں قضاء کے لئے نص جدید وارد نہیں ہوئی ہے) کی طرف متعدی ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ جس طرح قضاء منصوص علیہ میں نفس واجب کا مکلف کے ذمہ باقی رہنا نص اول کی وجہ سے ہے اسی طرح اس قضاء میں کہ جس میں نص جدید

دار نہیں ہوئی ہے (جیسے نذر معین کی نماز و نذر معین کا روزہ و نذر معین کا اعتکاف) نفس واجب کا مکلف کے ذمہ باقی رہنا نفس اول کی وجہ سے ہے۔ اور فریق ثانی کے نزدیک قضاء کے لئے نفس جدید کا ہونا ضروری ہے وہ صریحاً ہو جیسے قضاء صلوٰۃ میں نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ”فاذا نسي احدكم صلوٰۃ او نام عنها فليصلها اذا ذكرها“ اور قضاء صوم میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعدّ من ايام اخر“ یا دلالتہ ہو اور وہ تقویت یا قوت ہے اور یہ اُس چیز میں ہوتا ہے جس میں قضاء کے لئے نفس صریح وارد نہ ہوئی ہو جیسے نذر معین کی نماز اور روزہ و اعتکاف، تو نذر معین کی نماز وغیرہ کی قضاء کے لئے تقویت اور اسی طرح بعض کے نزدیک قوت بمنزلہ نفس جدید کے ہے تو اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ فریق اول کے نزدیک تمام صورتوں میں خواہ قضاء کے لئے نفس جدید ہو یا تقویت ہو یا قوت نفس سابق سے قضاء واجب ہوتی ہے اور فریق ثانی کے نزدیک بعض میں نفس جدید سے قضاء واجب ہوتی اور بعض میں تقویت سے اور بعض میں قوت سے۔

تنبیہ۔ اختلاف مذکور ”قضاء مثل معقول“ میں ہے اور ”قضاء مثل غیر معقول“ کا وجوب بالاتفاق نفس جدید کے ساتھ ہوتا ہے قولہ ”وقیما اذا نذر ان يعتكف“ ای مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس مشہور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو فریق اول پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کرنے کی نذر مانی پھر اُس نے روزے تو رکھے لیکن کسی عذر مانع (جیسے مرض وغیرہ) کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو وہ اپنے اعتکاف کی قضاء دوسرے شہر رمضان میں نہیں کر سکتا بلکہ وہ اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں کرے گا۔ تو اس سے یہ امر معلوم ہو گیا کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے اُس سے قضاء واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ قضا کیلئے سبب اخیر ہوتا ہے اس لئے کہ اگر قضاء کا سبب وہی ہوتا جو ادا کا سبب ہے (اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”ولیفوا نذورهم“) تو ضروری تھا کہ رمضان ثانی میں اس اعتکاف کی قضاء صحیح ہوتی جیسا کہ رمضان اول کے ضمن میں اس کی ادا صحیح ہوتی ہے۔ یا قضاء بالکل ہی ساقط ہو جائے کیونکہ اعتکاف کی شرط (کہ وہ گذشتہ رمضان کے صیام میں) پر قدرت نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ قضاء کا سبب، سبب اخیر ہے اور وہ تغیر نہیں ہے اور تقویت چونکہ مطلق عن الوقت ہے لہذا کمال یعنی صوم مقصود کی طرف پھیرا جائے گا۔ الجواب: اعتکاف بغیر صیام کے متحقق نہیں ہوتا ہے تو جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر مانے پس اُس نے صیام مقصودہ کے ساتھ نذر مانی ہے لیکن موجودہ رمضان کا شرف، صیام مقصودہ کے لئے مانع ہو گیا ہے کیونکہ رمضان میں جو عبادت کی جائے وہ اُس عبادت سے افضل ہوتی

ہے جو غیر رمضان میں کی جائے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے (کہ وہ نفلی صوم ہے) صوم رمضان کی طرف منتقل ہو گئے پھر جب شرف رمضان فوت ہو گیا تو اعتکاف، صوم وقت (کہ وہ صوم رمضان ہے) سے منفصل ہو گیا تو اعتکاف کی شرط، کمال اصلی (کہ وہ صوم نفلی ہے) کی طرف لوٹ آئی نہ اس لئے کہ قضاء سبب اخیر سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے۔ سوال: دوسرے رمضان کا انتظار کیوں نہیں کیا جاتا حتیٰ کہ اعتکاف کو اس میں ادا کیا جائے۔

الجواب۔ دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیونکہ یہ طویل زمانہ ہے اس میں زندگی اور موت دونوں مساوی ہیں تو ایک موہوم زمانہ تک واجب کو موقوف نہیں رکھا جاسکتا۔

سوال: جب نذر رمضان ثانی تک زندہ رہے اور اُس نے صیام مقصودہ کے ساتھ اعتکاف نہ کیا ہو تو ضروری ہے کہ وہ اس رمضان ثانی میں اعتکاف کرے۔

الجواب: رمضان ثانی، رمضان اول کا خلیفہ نہیں ہے اور نہ یہ منذور کا محل ہے تو اس میں یہ اعتکاف کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ فائدہ: مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”لانما الفصل الاعتكاف عن صوم الوقت الخ“ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اگر اعتکاف، صوم وقت سے منفصل نہ ہو یا اس طور کہ صوم وقت اور اعتکاف دونوں ہی فوت ہو جائیں تو ایسی صورت میں رمضان کے روزوں کی قضاء کے ضمن میں اعتکاف کرنا بلاشبہ درست ہو جائے گا کیونکہ اعتکاف کا صوم رمضان کے ساتھ اتصال حکماً باقی ہے۔ نص علیہ شمس الائمہ السرخسی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ المولوی ۱۲

ثُمَّ الْاَدَاءُ الْمُحْضَرُ مَا يُؤَدِّيهِ الْاِنْسَانُ بِوَصْفِهِ عَلَى مَا شَرَعَ مِثْلُ اَدَاءِ الصَّلٰوةِ
وَبِمَجَاعَةٍ وَاَمَّا فَعْلُ الْفَرْدِ فَاَدَا فِيهِ قَصُورُ الْاَيْرِى اَنَّ الْجُمْهُرَ سَاقِطٌ عَنِ الْمُنْفَرِدِ
وَفِعْلُ الْاَلَا حَقِّ بَعْدَ فَرَاغِ الْاِمَامِ اَدَا يُشْبِهُ الْقَضَاءَ بِاِعْتِبَارِ اَنَّهُ التَّزَمَ الْاَدَاءُ
مَعَ الْاِمَامِ حِينَ تَحَرَّمَ مَعَهُ وَقَدْ فَاتَهُ ذَلِكَ حَقِيقَةً وَلِهَذَا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ
بِنَيْتِهِ الْاِقَامَةِ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ كَمَا تَوْصَرُّ قَضَاءُ مُحْضَرًا بِالْفَوَاتِ ثُمَّ وَجِدَ الْمُغَيَّرُ
بِخِلَافِ الْمُسْتَبْقِ لِأَنَّهُ مُؤَدَّى فِي اِتْمَامِ صَلَوَتِهِ۔

ترجمہ۔ پھر ادا رکال وہ انسان ایماندار کا مأمور ہے کو اس کی وصف کے ساتھ ادا کرنا ہے بایں طور کہ وہ انسان اس کو اسی طور پر ادا کرے کہ جس طور پر وہ مشروع ہوئی ہے جیسے نماز باجماعت پڑھنا اور منفرد کا نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا ادا قاصر ہے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ منفرد سے جہر ساقط ہے اور لاتی کا امام کی فراغت کے بعد نماز پڑھنا یہ ادا شبلیہ بالقضاء ہے اس لحاظ سے کہ اس نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہ ادا کا التزام کیا ہے۔ حالانکہ اس نے اس التزام کو حقیقتاً فوت کر دیا ہے اور اسی لئے تو اس حالت میں نیت اقامت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوگا جیسے فوات کی وجہ سے قضاء محض کی صورت میں مسافر کے اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا بخلاف مسبوق کے کیونکہ یہ اپنی نماز کو پورا کرنے میں مؤدبی ہے (یعنی یہ اپنی باقی ماندہ نماز میں قاضی نہیں ہے)

تقریر و تشریح قول ثم الاداء المحض الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب وجوب قضاء کے سبب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب ادا اور قضاء کے انواع کا بیان شروع فرماتے ہیں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے بیان سے قبل چند امور بطور تمہید ذہن نشین رہیں اول: ادا کی چند قسمیں ہیں (۱) ادا محض (۲) ادا شبلیہ بالقضاء اور ادا محض پھر دو قسم ہے (۱) ادا رکال (۲) ادا قاصر اور ادا محض سے مراد وہ ادا ہے جس میں قضاء سے کسی وجہ سے بھی مشابہت نہ ہو نہ اس کے التزام کے اعتبار سے اور نہ وقت کے تغیر کے اعتبار سے اور ادا شبلیہ بالقضاء سے مراد وہ ادا ہے جس میں قضاء سے مشابہت ہو اس کے التزام کے اعتبار سے بایں طور کہ التزام ادا ایک جہت پر تھا اور ادا دومری جہت پر ہوئی۔ اور ادا رکال سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر ادا کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے۔ اور ادا قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو اس کے خلاف ہو۔ ثانی یہ کہ ”صلوٰۃ مستویٰ بالجماعة“ یا تو ساری جماعت کے ساتھ ادا کی جائے گی تو یہ ادا رکال ہے کیونکہ اس نماز کو اس کے حقوق یعنی واجبات اور سنن کے ساتھ ادا کیا گیا ہے یا ساری انفرادی طور پر ادا کی جائے گی تو یہ ادا قاصر ہے کیونکہ جماعت فوت ہو گئی ہے اور یا بعض نماز جماعت کے ساتھ اور بعض تنہا ادا کی جائے گی پس اگر اس کا پہلا حصہ جماعت کے بغیر ادا کیا گیا ہو تو یہ ادا قاصر ہے اور اگر دوسرا حصہ جماعت کے بغیر ادا کیا گیا ہو تو یہ ادا شبلیہ بالقضاء ہے۔ ثالث یہ کہ جس شخص نے اول رکعت سے تشدد تک امام کے ساتھ پڑھی اس کو مد رک کہتے ہیں اور جس نے امام کے ساتھ پہلی رکعت میں اقتداء کی مگر بعد اقتداء اس کی کل رکعتیں یا بعض فوت ہو گئیں خواہ عذر سے فوت ہوں جیسے غفلت یا بھیر کی وجہ سے رکوع و سجود کرنے نہ پایا یا نماز میں اسے حدت ہو گیا یا

مقیم نے مسافر کے پیچھے اقتداء کی یا نماز خوف میں پہلے گروہ کو جو رکعت امام کے ساتھ نہ لی، خواہ بلا عذر فوت ہوں جیسے امام سے پہلے رکوع سجود کر لیا پھر اس کا اعادہ بھی نہ کیا تو امام کی دوسری رکعت اس کی پہلی رکعت ہوگی اور تیسری، دوسری اور چوتھی تیسری اور آخر میں ایک رکعت پڑھنی ہوگی تو اس شخص کو لاتی کہتے ہیں۔ اور جو شخص امام کی بعض رکعتیں پڑھنے کے بعد شامل ہوا اور آخر تک شامل رہا اس کو مستبوق کہتے ہیں۔ اور جس شخص کو مشروع کی رکعتیں نہ ملیں پھر شامل ہونے کے بعد لاتی ہو گیا اس کو لاتی مستبوق کہتے ہیں (بہار شریعت) راجع یہ کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت کو ایک نظر دیکھ لیں ”الاداء المحض“ سے مراد ”الاداء الکامل“ ہے اور مایؤدیہ الانسان بوصفہ“ میں کلمہ ما مصدریہ ہے موصولہ نہیں ہے اور یہ اپنے مدخول کو مصدر کی تاویل میں کر دیتا ہے تو اس کا مدخول مصدر کی تاویل میں ہو کر مفعول کی ضمیر کی طرف مضاف ہے اور ”الانسان“ اس کا فاعل ہے اور ”بوصفہ“ بمعنی ”مع وصفہ“ کے ہے اور ”علی ما شرع“ یہ ماضی یعنی ”ما یؤدیہ الانسان بوصفہ“ کا بیان ہے اور ”علی ما شرع“ میں کلمہ ما موصولہ ہے مصدریہ نہیں ہے اور بمعنی الوجہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے ”ثم الاداء الکامل ادا المأمور به الانسان مع وصفہ بان یؤدی علی الوجہ الذی شرع علیہ“ اب اس بصیرت افراد تمہید کے بعد متن کی تشریح یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”ثم الاداء المحض الخ“ سے ادا رکال کی تعریف فرماتے ہیں کہ ادا رکال وہ انسان کا مأمور ہے کو اس کی وصف کے ساتھ ادا کرنا ہے (وہ وصف، صفات واجبہ سے ہو یا صفات واجبہ کے معنی میں ہو جیسے جماعت نماز) بایں طور کہ انسان اس کو اسی طور پر ادا کرے کہ جس طور پر وہ مشروع ہے جیسے نماز باجماعت پڑھنا کیونکہ یہ اسی طریقہ پر ادا ہے جس طریقہ پر مشروع ہوئی ہے اس لئے کہ نماز باجماعت مشروع ہوئی ہے کیونکہ حضرت جبرائیل علیہ السلام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کے ساتھ ہی دو دنوں میں بتایا جیسا کہ الصحاح میں مروی ہے۔

سوال: جماعت سنت منکرہ ہے اس کا ترک موجب نقصان نہیں ہے پس نماز باجماعت اکمل ہوئی اور منفرد کی کامل نہ کہ قاصر۔ الجواب: ”بوصفہ“ میں وصف سے مراد عام ہے وصف واجبہ ہو یا وصف واجبہ کے معنی میں ہو جیسے جماعت ہے کیونکہ یہ سنت منکرہ ہے جو واجب کے معنی میں ہے اور اس کا ترک موجب نقصان ہے لہذا نماز باجماعت کامل ہوئی اور منفرد کی قاصر قولہ و اما فعل الفرد الخ اور منفرد کا نماز کو اس کے وقت میں ادا کرنا یہ ادا قاصر ہے کیونکہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے، نماز کا مشروع طریقہ تو اس کو باجماعت ادا کرنا ہے ”الا یری ان الجہر ساقط عن المنفرد“ اس امر پر دلیل ہے کہ منفرد کا نماز کو اس کے وقت میں پڑھنا ادا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمالیہ ہے حتیٰ کہ اس کے ترک کی

وجہ سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے تو منفرد سے جہر کا سقوط، قصور کی دلیل ہو۔

سوال: ہمیں یہ امر تسلیم نہیں ہے کہ منفرد سے جہر ساقط ہو جاتا ہے بلکہ اس کے لئے جہر ادائی قرار دیا جاتا ہے پس اگر منفرد سے جہر ساقط ہوتا تو اس کے لئے جہر ادائی کیسے قرار پاتا۔ الجواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ جہری نماز میں تنہا نماز پڑھنے والے سے جہر بالقراء کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔

قولہ **وفعل اللاحق الخ** یہ اداء شبیہ بالقضاء کی مثال ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد للاحق مقتدی کا نماز پڑھنا، یہ اداء ہے (بقیہ وقت کے لحاظ سے) شبیہ بالقضاء ہے اس لحاظ سے کہ اس نے امام کے ساتھ تکبیر تحریمہ کہہ کر اس کے ساتھ اداء کا التزام کیا ہے حالانکہ اس نے اس التزام کو حقیقتاً فوت کر دیا ہے پس جب اپنے التزام کے مطابق نماز ادا نہ کر سکا تو یہ اداء شبیہ بالقضاء ہوئی۔ سوال: جب للاحق کے فعل میں دو جہتیں ہیں ایک جہت اداء اور دوسری جہت قضاء، تو چاہیے کہ جہت قضاء کو "بقاعدہ معروفہ" ترجیح دیتے ہوئے اس کا نام "قضاء شبیہ بالاداء" رکھا جائے۔ الجواب: جہت اداء اصل یعنی وقت کی طرف راجع ہے اور جہت قضاء وصف یعنی التزام کی طرف راجع ہے پس جہت اداء جہت قضاء سے راجع ہوئی لہذا اس کا نام اداء شبیہ بالقضاء رکھا گیا ہے۔

قولہ **ولهذا لا یغیّر الخ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس قسم کے "اداء شبیہ بالقضاء" ہونے کا ثمرہ بیان کر رہے ہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ للاحق اگر مسافر ہو اس نے دوسرے مسافر کی اقتداء کی ہو پھر اس مقتدی کو دوران نماز میں حدیث للاحق ہو اس کے بعد وضو کرنے کے لئے اپنے شریک یا اس نے اسی اقامت کی جگہ میں اقامت کی نیت کر لی پھر نماز کے لئے اس وقت آیا جب اس کا امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس دوران اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور تمام نماز میں شروع ہو گیا تو اس صورت میں یہ للاحق مسافر چار رکعتیں پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسے فرات کی وجہ سے قضاء محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر للاحق مسافر نے کسی مقیم امام کی اقتداء کی ہو یا وہ نماز میں اس وقت وضو کر کے آیا کہ امام نے نماز سے فراغت نہیں پائی تھی یا اس نے اس دوران کلام کر لیا پھر نئے سرے سے نماز پڑھنی شروع کی یا یہی صورت للاحق کے بغیر مسبوق مقتدی میں ہو تو ان سب کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہو جائے گا۔

قولہ **بخلاف المسبوق الخ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے حکم مسبوق کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کی تشریح

یہ ہے کہ ایک مسافر نے نماز کے وقت میں اس مسافر امام کی اقتداء کی جس نے ایک رکعت پڑھ لی تھی تو جب امام نے اپنی نماز پوری کر لی تو مقتدی نے اقامت کی نیت کر لی پس یہ مقتدی چار رکعتیں پڑھے گا کیونکہ یہ اپنی نماز کو پورا کرنے تک مؤدی ہے یعنی یہ اپنی باقی ماندہ نماز میں قاضی نہیں ہے بلکہ وہ اپنی باقی ماندہ نماز میں من کل الوجہ مؤدی ہے۔ کیونکہ وقت باقی ہے اور اس نے امام کے ساتھ باقی ماندہ نماز کی اداء کا التزام بھی نہیں کیا تھا پس جب یہ مقتدی باقی مقدار نماز میں مؤدی قرار پایا گیا تو اس کی نیت اقامت مؤثر ہوگی بایں طور کہ نیت اقامت سے اس کا فرض متغیر ہو کر چار رکعتیں ہو جائے گا۔ اب للاحق مسافر اور مسبوق مسافر کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔ سوال: شرع شریف نے مسبوق کے فعل پر قضاء کا اطلاق کیا ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "وما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا"، تو چاہیے کہ جیسے للاحق میں متغیر مؤثر نہیں ہوتا اسی طرح مسبوق کے حق میں بھی باعتبار قضاء کے متغیر مؤثر نہ ہو۔ الجواب: فعل مسبوق پر قضاء کا اطلاق حقیقت کے طریق پر نہیں ہے بلکہ بطریق مجاز ہے کیونکہ فعل مسبوق میں اسقاط واجب والا معنی پایا جاتا ہے یا ہم یہ کہتے ہیں کہ مسبوق کو قاضی، امام کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے اسی کی طرف "وما فاتكم فاقضوا" میں اشارہ ہے اور ہم نے جو اس کو مؤدی قرار دیا ہے تو وہ اس کے اپنے حال کے اعتبار سے ہے اور وہ اس کا فعل اداء ہے اور ہمارے اس قول کی مؤیدہ روایت ہے جو کہ بخاری شریف میں بایں الفاظ مذکور ہے۔ "وما فاتكم فاقضوا"

خادم الطلاب والعلماء ابو عثمان محمد اشرف غفرلہ
(صدر) مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ ریتویہ
گوجرانولہ بیچ پیسہ گھر طے شاہ رزید باغبانپورہ لاہور

وَالْقَضَاءُ لَوْ عَانَ قَضَاءُ بِشَلِّ مَعْقُولٍ كَمَا ذَكَرْنَا وَبِشَلِّ غَيْرِ مَعْقُولٍ كَالْفَقْدِ
فِي بَابِ الصَّوْمِ فِي حَقِّ الشَّيْخِ الْفَانِي وَاجْتِاجِ الْغَيْرِ بِمَا لَهُ ثَبَتًا
بِالنَّصِّ وَلَا تَعْقُلُ الْمَثَالَةَ بَيْنَ الصَّوْمِ وَالْفِدْيَةِ وَلَا بَيْنَ الْحَجِّ وَالنَّفَقَةِ

ترجمہ۔ اور قضاء دو قسم ہے ایک قسم قضا، بشل معقول ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے اور دوسری قسم بشل غیر معقول ہے جیسے باب
صوم میں شیخ فانی کے لئے قدیر اور اس کا اپنے مال سے غیر کوچ کرنا (کیونکہ یہ دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے و فدیہ میں اور حج و
نفقہ میں مماثلت کا ادا کرنا نہیں کرتے) (لہذا یہ دونوں مثل غیر معقول ہیں)

تقریر و تشریح قولہ والقضاء نوعان الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب ادا کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے
تو انہوں نے قضا کی تقسیم شروع کر دی چنانچہ انہوں نے فرمایا "والقضاء نوعان" کہ قضا دو قسم ہے (اور اولیٰ یہ تھا کہ یوں فرماتے
"والقضاء نوعان" کہ قضا کی چند اقسام ہیں ایک قضا محض ہے (اور وہ دو قسم ہے ایک قضا بشل معقول اور دوسری قسم قضا بشل
غیر معقول ہے) اور دوسری قسم قضا جو ادا کے معنی میں ہو۔ اور قضا محض سے مراد وہ قضا ہے جس میں ادا کا معنی بالکل نہ ہو نہ حقیقت
اور نہ حکم اور نہ قضا جو ادا کے معنی میں ہو، اس سے مراد وہ ہے جو اس کے خلاف ہو یعنی اس میں ادا کے ساتھ کسی وجہ سے مماثلت ہو
اور قضا بشل معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع شریف کے بغیر بھی عقل سے معلوم ہوتی ہو۔ اور قضا بشل غیر معقول سے مراد
یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع شریف کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو۔ نہ یہ کہ عقل اس کی مناقض ہو
اور قضا بشل غیر معقول کے لئے بالاتفاق سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے اور اختلاف صرف قضا بشل معقول میں ہے۔ یہاں
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے قضا محض کا بیان کیا ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "القضاء نوعان" سے مراد قضا محض
ہے اور وہ دو قسم ہے (۱) قضا بشل معقول جیسے نماز کی قضا نماز سے اور روزہ کی قضا روزہ سے اور یہ امر معقول ہے بایں
طور کہ جو شئی مکلف کے ذمہ واجب ہوتی ہے وہ ادا کرنے سے ذمہ سے ساقط ہوگی یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے
ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی۔ اور قضا بشل
غیر معقول جیسے باب صوم میں شیخ فانی کے لئے قدیر (اور شیخ فانی وہ بوزھا شخص ہوتا ہے جو بظاہر تندرست ہے لیکن ضعف

کی وجہ سے اتنا کمزور ہو گیا ہے کہ وہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے کہ بھوک و پیاس برداشت نہیں کر سکتا۔ اور وہ مریض جس کی مرض
دائمی ہے کہ حکیم حاذق کے تجربہ کے مطابق بظاہر تندرست ہونے کی امید نہیں ہے۔ یہ بیماری مرتے دم تک اس کے ساتھ
رہے گی۔ یہ مریض بھی شیخ فانی کے حکم میں ہے یہ روزہ نہ رکھے اور ہر دن کے لئے قدیر ادا کرے مثلاً نصف صاع گندم یا
صاع کامل کھجور کا دے۔ اور اگر اس پر حج فرض ہے اور حج دائمی کی وجہ سے اس کے ادا کی طاقت نہیں رکھتا ہے تو اس کے
لئے جائز ہے کہ یہ اپنے غیر کو مال دے کہ امر کرے کہ وہ اس کی طرف سے حج بجالائے۔ اسی طرح اس مریض کا اپنی طرف سے
غیر کو خرچہ دے کہ اپنی طرف سے حج کرانا جائز ہے جو مرض کی وجہ سے حج کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا ہے اور یہ مرض اس
کی موت تک رہا ہو۔ اور اگر تندرست ہو گیا تو اس پر خود حج کرنا فرض ہے جو حج اس کی طرف سے ادا ہو چکا ہے وہ نفلی ہوگا
اور حکم مذکور حج فرض میں ہے کیونکہ نفلی حج بجز کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔

قولہ ثبتنا بالقص۔ یہ جملہ متانفذا ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب باب صوم میں قدیر اور باب
حج میں نفقہ مثل غیر معقول ہے تو اس کو ترک کیوں نہیں کیا جاتا تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جواب دیتے ہیں کہ قدیر اور نفقہ دے کر غیر
سے اپنی طرف سے حج کرنا دونوں نص سے ثابت ہیں اور مثل غیر معقول اگر نص سے ثابت ہو تو اس کو ترک نہیں کیا جاتا۔ (تو
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کر دیا کہ اگر مثل غیر معقول نص سے ثابت نہ ہو تو اس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ واللہ اعلم)
اور صاحبزادہ نور دہری مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول "ثبتنا بالنص" کی غرض بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ متانفذا مقام
تعلیل میں واقع ہوا ہے اور اس کی غرض، مثال کی مثل لاء کے ساتھ تطبیق ہے تو قدیر عبارت اس طرح ہے "وإنما تكون الفدية
واجتاج الغیر بما له قضاء بمثل غیر معقول لا نہما ثبتا بالنص" الخ، یعنی باب صوم میں شیخ فانی کے لئے قدیر اور اس
کا اپنے مال سے اپنی طرف سے غیر کو حج کرنا یہ قضا بشل غیر معقول ہیں کیونکہ یہ دونوں نص سے ثابت ہیں اور ہم روزے و فدیہ میں
اور حج و نفقہ میں مماثلت کا ادا کرنا نہیں کر سکتے ہیں۔

قدیر کے لئے دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ" ترجمہ اور
جنہیں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو وہ بدلہ میں ایک مسکین کا کھانا، اور حضرت علامہ مولانا راس المصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے تفسیر محمد نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ
تعالیٰ اس کے تحت فرماتے ہیں۔ جس بوزھ مرد یا عورت کو پیرانہ سال کے ضعف سے روزہ رکھنے کی قدرت نہ رہے اور آئندہ قوت
حاصل ہونے کی امید بھی نہ ہو اس کو شیخ فانی کہتے ہیں اس کے لئے جائز ہے کہ افطار کرے اور ہر روزہ کے بدلے نصف صاع یعنی ایک

مذکور روپیہ اور ایک اٹھنی بھر گیوں یا گیوں کا آٹا یا اس سے ڈونے جو یا اس کی قیمت بطور فدیہ دے۔ اگر فدیہ دینے کے بعد روزہ رکھنے کی طاقت اگلی تو روزہ واجب ہوگا۔ اگر شیخ فانی ناچار ہوا اور فدیہ دینے کی قدرت نہ رکھے تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرے اور اپنے غفو تقصیر کی دعا کرتا رہے۔ انتہی۔ اس صورت میں آیت میں کلمہ لانا فیه مقدر ہے اور ”و یطیقونہ کو لا یطیقونہ“ تسلیم کر لیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ جنہیں روزہ رکھنے کی قدرت نہ ہو۔ اور قرآن مجید میں اس کی مثالیں بکثرت موجود ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنَّ تَقْضُوْا اٰیَ لَانِ لَا تَقْضُوْا“ یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ تمہارے لئے تاکہ نہ بکھو۔ اور خمس الاثمہ کی رائے یہ ہے کہ طاقت میں مجرمہ سلب ماضی کے لئے ہے جس سے ”و یطیقونہ“ مشتق ہے اس صورت پر آیت کے معنی یہ ہوتے کہ جن لوگوں کی طاقت کو روزہ سلب کرتا ہے تو ان کو روزے کے بدلے میں فدیہ دینا لازم ہے۔ اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہوگی تو منسوخ ہوگی کیونکہ کما گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں مطبق یعنی صاحب استطاعت کو اختیار تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے دے پھر حکم بتدریج منسوخ ہو گیا۔ اگر اس کی توضیح مطلوب ہو تو ”التفسیرات الاحمدیہ“ دیکھیں۔ تو اس وقت فدیہ کا وجوب اجماع سے ثابت ہوگا۔ اور ”احیاء الغریبہ“ کے لئے نص وہ حدیث شریف ہے جو حدیث الخلیفہ کے ساتھ معروف ہے۔

تختیہ (منسوب بسوئے ختم و ان اتم قبیلہ است) وہ اسماء بنت عمیس صحابیہ ہیں رضی اللہ عنہما نہایت عقیدہ صالحہ تھیں جو روزہ جعفر بن ابی طالب تھیں اور انہوں نے دو دفعہ ہجرت کی ایک دفعہ حبشہ کی طرف اور دوسری دفعہ مدینہ منورہ کی طرف۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک عورت نے جو ختم میں سے تھی کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کا فرض جو حج کے امر میں اُس کے بندوں پر ہے اُس نے پایا میرے باپ کو بوڑھا بڑا وہ سواری پر نہیں ٹھہر سکتا کیا حج کروں۔ اس کی طرف سے فرمایا کہ ہاں حج کرو اور یہ سوال و جواب حجتہ الوداع میں تھا۔ اس حدیث شریف کو بخاری اور مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے۔ حضرت اسماء رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ میرے باپ پر بڑھاپے میں حج فرض ہوا ہے اس سبب سے کہ وہ بڑھاپے میں مسلمان ہوا ہے اور اُس کے پاس مال ہے اور وہ سواری پر بیٹھ نہیں سکتا کیا میں اُس کی طرف سے نیابت حج کروں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں۔

اور اس باب میں دوسری حدیث شریف یہ ہے: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور عرض کیا کہ تحقیق میری بہن نے نذر مانی تھی کہ وہ حج کرے گی اور وہ مر

گئی ہے پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر اُس پر دین ہو تو کیا تو اُس کو ادا کرنا عرض کیا ہاں تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا پس اللہ تعالیٰ کا دین ادا کر پس وہ لائق تر ہے ادا کرنے کے ساتھ۔ اس حدیث شریف کو بخاری و مسلم رحمہما اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے۔

واعلم۔ اکثر روایات میں ”اُحْج“ بفتح الحزہ و بضم الحاء ہے جس کا معنی ”احرم عنہ و اددی افعال الحج عنہ“ ہے کہ میں اس کی طرف سے احرام باندھوں اور میں اس کی طرف سے افعال حج ادا کر دوں، تو اس صورت پر اس حدیث شریف میں اس امر پر دلالت نہیں ہے کہ الاتفاق حج کے قائم مقام ہے تو اس حدیث شریف کے ساتھ تشکیک صحیح نہیں ہوگا مگر اس تاویل سے کہ اُس کے قول ”ان اُحْج“ کا معنی ”ان امر احدہما بان حج عنہ“ ہو کہ میں کسی شخص کو امر کر دوں کہ وہ اُس کی طرف سے حج کرے اور بعض روایات میں ”اُحْج“ بضم الحزہ و کسر الحاء ہے کہ میں کسی شخص کو امر کر دوں کہ وہ اُس کی طرف سے حج کرے تو اس صورت پر بغیر تاویل کے تشکیک صحیح ہے۔

قوله ولا نعقل المماثلۃ الخ یعنی ہم روزے اور فدیہ میں کسی طرح مماثلت نہیں پاتے کیونکہ یہ دونوں نہ تو صورتہ مماثل ہیں اور نہ ان میں کوئی معنوی مماثلت پائی جاتی ہے۔ صورتہ مماثلت نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ روزہ عرض ہے اور فدیہ عین ہے اور معنوی مماثلت کا نہ ہونا اس طرح ہے کہ روزہ میں نفس کو بھوکا رکھا جاتا ہے اور فدیہ میں بھوکے کو میر کیا جاتا ہے۔ اور حج و نفقہ میں بھی کسی قسم کی مماثلت نہیں ہے صورتہ نہ معنی، مماثلت صورتی کا نہ ہونا ظاہر ہے اور معنوی مماثلت کا نہ ہونا اس طرح ہے کہ نفقہ عین ہے اور افعال حج، اعراض ہیں۔ حاصل کلام یہ ہے کہ روزہ کی قصداً فدیہ کے ساتھ اور حج کی قصداً نفقہ کے ساتھ قصداً بمنزل غیر معقول ہے کیونکہ روزہ اور فدیہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے اور اسی طرح حج اور نفقہ میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔ روزہ کے باب میں فدیہ اور باپ حج میں نفقہ فقط نص سے ثابت ہے لہذا یہ قصداً بمنزل غیر معقول ہے۔

لَکِنَّہُ یَحْتَمِلُ اَنْ یَّکُوْنَ مَعْلُوْلًا بِعِلَّةِ الْعَجْزِ وَالصَّلَاةُ نَظِیْرُ الصَّوْمِ بَلْ هِیْ اَہَمُّ مِنْہُ فَامْرُنَا بِالْفِدَیَةِ عَنِ الصَّلَاةِ اِحْتِیَاطًا وَرَجَوْنَا الْقَبُوْلَ مِنَ اللّٰہِ

فَضْلًا فَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ يُجْزِئُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى إِذَا تَطَنَّعَ بِهِ
الْوَارِثُ فِي الصَّوْمِ وَلَا تُوجِبُ التَّصَدَّقُ بِالشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بِاعْتِبَارِ

ترجمہ۔ لیکن نص موجب للقدیر اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ علت عجز کے ساتھ معلول ہو۔ اور نماز، روزہ کی نظر ہے بلکہ نماز، روزہ سے اہم ہے۔ پس ہم نے نماز کے بارے میں فدیہ کا حکم احتیاط کے پیش نظر کیا ہے اور بفضلہ تعالیٰ ہم پر نہیں کہ یہ فدیہ مقبول ہوگا۔ پس حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "زیادات" میں کہا ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ یہ فدیہ فوت شدہ شخص کو کفایت کرے گا جس طرح وارث تطوع کے طور پر روزہ کی قضاء میں فدیہ دے

تقریر و تشریح قولہ **لکنہ یحتمل ان یکون** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ باب صوم میں شیخ فانی کے لئے فدیہ، یہ غیر معقول ہے اور نص سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ فدیہ کو اسی حد تک مؤثر رکھا جائے اور نماز کے فدیہ کو اس پر قیاس نہ کیا جائے حالانکہ تم کہتے ہو کہ جب کوئی شخص ایسی حالت میں فوت ہو جائے کہ اس کے ذمہ نماز کی ادائیگی رہ گئی ہو اور وہ فدیہ دینے کی وصیت کر جائے تو مذہب فقہاء و ارث پر واجب ہے کہ وہ اس کی ہر نماز کے بدلے وہی فدیہ دے جو ہر روزہ کے بدلے دیا جاتا ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ قضاء نماز میں فدیہ کا وجوب احتیاط کے پیش نظر ہے قیاس کی بنا پر نہیں ہے۔ اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ باب صوم میں نص جو موجب للقدیر ہے اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ صوم کے ساتھ خاص ہو اور اس امر کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایک ایسی علت عامہ کی معلول ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت عامہ عجز ہے تو جس طرح عجز کے سبب ہم نے باب صوم میں فدیہ کا امر کیا ہے اسی طرح عجز کے سبب ہم نے باب صلوٰۃ میں فدیہ کا امر کیا ہے کیونکہ نماز، روزہ کی نظر ہے بلکہ نماز سے اور بلندی میں روزہ سے بھی اہم ہے۔ کیونکہ نماز عبادت بنفسہا ہے اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم بنفسہا ہے۔ بخلاف روزہ کے کیونکہ یہ فہر النفس کے واسطے سے عبادت ہے۔ لہذا ہم نے نماز میں بھی فدیہ دینے کا حکم کیا ہے۔ پس اگر فدیہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی بارگاہ میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ بفضلہ تعالیٰ اسے صدقہ کا ثواب قائل ہی جائے گا۔ کیونکہ فدیہ عبادت کا شرط ہے پیش نظر ہے قیاس کی بنا پر نہیں ہے اسی لئے حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے زیادات میں فرمایا ہے کہ انشاء اللہ

فدیہ فوت شدہ شخص کو کفایت کرے گا حالانکہ یہ امر معلوم ہے کہ مسائل قیاسیہ مشیت پر مگر معلق نہیں ہوتے جس طرح اس باب میں وارث جب تطوع کے طور پر روزہ کی قضاء میں مورث کی وصیت کے بغیر فدیہ دے تو ہمیں امید ہے کہ انشاء اللہ تعالیٰ اس کا فدیہ اس کی طرف سے قبول کیا جائے گا اسی طرح باب صلوٰۃ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی پوری امید ہے۔

قولہ **ولا توجب التصدق بالشاة الخ** مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ تضحیہ (یعنی ایام نحر میں خون بہانے) کا قرب نہ ہونا نص سے معلوم ہوا ہے اور یہ غیر معقولہ یعنی ہے کیونکہ حیوان کو ضائع کرنا ہے، اور اس کو تکلیف پہنچانا ہے لہذا اس پر غیر کو قیاس کرنا جائز نہیں ہونا چاہیے اور نہ بطریق تقدیر کے اس کے غیر کو اس کے قائم مقام کرنا چاہیے حالانکہ تم نے نفس بکری کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ تم نے کہا ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں تھی قربانی کی غرض سے نذر کے طور پر یا قربانی کی نیت سے اس نے ایک بکری خریدی اور ایام نحر گزر جانے کے بعد یہ بکری باقی ہے تو شخص مذکور پر واجب ہے کہ وہ عین شاة کو صدقہ کرے۔ اور اسی طرح آپ نے شاة کی قیمت کے صدقہ کرنے کو تضحیہ کے قائم مقام قرار دیا ہے کیونکہ تم نے کہا ہے کہ جس فقیر شخص نے بکری قربانی کی نیت سے خریدی یا قربانی کی غرض سے نذر کے طور پر رکھی ہوئی تھی اور اسے خود ہی ہلاک کر دیا یا جس شخص پر قربانی واجب تھی اس نے قربانی نہیں کی حتیٰ کہ ایام نحر گزر گئے تو شخص مذکور پر اس شاة کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔

قیامہ مقام التَّضَحِّيَةِ بَلْ بِاعْتِبَارِ احْتِمَالِ قِيَامِ التَّضَحِّيَةِ فِي أَيَّامِهَا مَقَامَ التَّصَدَّقِ
أَصْلًا إِذْ هُوَ الْمَشْرُوعُ فِي بَابِ الْمَالِ وَلِهَذَا لَمْ يَعُدَّ إِلَى الْمِثْلِ بِعَوْدِ الْوَقْتِ

ترجمہ۔ اور ہم نفس شاة یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس اعتبار سے واجب قرار نہیں دیتے کہ یہ تصدق تضحیہ کے قائم مقام ہے بلکہ ہم تصدق کو اس اعتبار سے واجب قرار دیتے ہیں کہ یہ احتمال ہے کہ تضحیہ اپنے ایام میں تصدق کے قائم مقام ہو اس بنا پر کہ تصدق اصل ہو اور تضحیہ، اس تصدق کا خلف اور قائم مقام ہو، کیونکہ وہ تصدق ہی باب المال میں

مشرع ہے اور اسی لئے تفسیر کے وقت کے نوٹنے سے تصدق بالاشاء یا تصدق بالقیمت کا وجوب اس کی مثل کی طرف منتقل نہیں ہوگا (یعنی اس اداقتہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جو اداقتہ فائتہ کی من کل وجہ مثل ہے۔

تقریر و تشریح۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم نے نفس شاة یا اس کی قیمت کے صدقہ کرنے کو اس اعتبار سے واجب قرار نہیں دیا کہ یہ تصدق، تفسیر کے قائم مقام ہے حتیٰ کہ غنودہ مذکور لازم آئے۔ بلکہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب ایام تحریر گزرنے کے بعد احتیاط کے طور پر ہے قصاص کے طور پر نہیں ہے اور احتیاط کی بنا پر اس احتمال پر ہے کہ تفسیر اپنے ایام میں فرع ہو اور نفس شاة یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو اور تفسیر عارضہ ضیافت کے سبب تصدق بالاشاء یا تصدق بالقیمت کے قائم مقام ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے ہمان ہیں اور کریم کی عادت کریمہ ہے کہ ہمانوں کی ہمانی اور ضیافت، عمدہ اور اطیب طعام سے ہو اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک وہ اضمحیہ (قربانی) کا گوشت ہے جو بابرکت، عمدہ، پاکیزہ ترین ہوتا ہے۔ اسی لئے ہم نے ایام تحریر تفسیر کے بارے قول کیا ہے۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور کہیں گے کہ نفس شاة یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے کیونکہ باب المال (یعنی مالی عبادت) میں تصدق بالمال ہی مشروع ہے اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ احتیاط کی بنا پر اس احتمال پر ہے کہ تفسیر تصدق کے قائم مقام ہو، یہ اس لئے کہ تفسیر اپنے ایام میں بذات خود اصل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور خلف (قائم مقام) ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اصل وہ تصدق ہو جس جب تک ایام اضمحیہ موجود ہوں تو ہم احتمال اول کو ترجیح دیں گے اور کہیں گے کہ تفسیر واجب ہے اور ہم مخصوص "ضوا فائنا سنتہ ابیکم ابراہیم پر عمل پیرا ہوں گے۔ اور جب یہ ایام تحریر گزرنے لگیں تو ہم احتمال ثانی کو ترجیح دیں گے اور کہیں گے کہ نفس شاة یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ اصل ہے اور تفسیر اس کا خلف ہے۔ اور اسی وجہ سے کہ تصدق بالاشاء یا تصدق بالقیمت احتمال اصالت کی بنا پر ہے بطریق خلافہ نہیں ہے تفسیر کے وقت (یعنی آئندہ سال کے ایام تحریر) کے آنے پر وجوب والا حکم اس کی مثل کی طرف عائد نہیں ہوگا یعنی یہ حکم اس اداقتہ کی طرف منتقل نہیں ہوگا جو من کل وجہ اداقتہ فائتہ کی مثل ہے۔ حتیٰ کہ جب تصدق بالاشاء یا تصدق بالقیمت سے پہلے آئندہ سال کے ایام تحریر آئیں گے تو ان ایام میں فوت شدہ اضمحیہ کی قصاص (داد و جود) اس کے کاس کی من کل وجہ مثل پر قدرت حاصل ہے، بطریق نقل کے جائز نہیں ہے۔ اگر تصدق مذکور کا وجوب اس بنا پر ہوتا کہ یہ تصدق تفسیر کا حلیفہ اور قائم مقام ہے تو پھر ضروری طور پر یہ حکم اس اداقتہ کی طرف منتقل ہو جاتا جو کہ اداقتہ فائتہ کی من کل وجہ

مثل ہے۔ جیسے وہ شخص کہ اس پر فدیہ واجب ہو اور وہ روزہ پر قادر ہو جائے تو اس سے فدیہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور وجوب فدیہ والا حکم روزہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو کہ فائتہ کی من کل وجہ مثل ہے اور جس مسئلہ میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے جب اس میں آئندہ سال کے ایام تحریر وجوب تصدق والا حکم منتقل نہیں ہوتا ہے تو ہم نے یہ جان لیا کہ وجوب تصدق میں جہت اصالت کا اعتبار ہے جہت خلافہ کا اعتبار نہیں ہے۔

قولهذا قال ابو يوسف فممن ادرك الامام في العيد والعام يكبر لانه غير قادر على مثل من عند قرية ليكن نقول بان الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً

ترجمہ۔ اور اسی لئے حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے حق میں فرمایا ہے جس نے نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا (اور اس نے تکبیرات نہیں کہی ہیں اور وہ رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہو گیا ہے) کہ وہ شخص رکوع میں تکبیرات نہ کہے۔ کیونکہ وہ (رکوع میں) اپنے پاس سے اندرون قربت کے تکبیرات فائتہ کی مثل پر قادر نہیں ہے لیکن ہم (حنفیہ) کہتے ہیں کہ رکوع یہ قیام کے مشابہ ہے پس اس مشابہت کے اعتبار سے فوات تکبیرات متحقق نہیں ہوگا تو شخص مذکور احتیاط کے پیش نظر تکبیرات عید کو رکوع میں بجالائے۔

تقریر و تشریح۔ قولهذا قال ابو يوسف الخ ما قبل دد امر معلوم ہوئے ہیں ایک صراحۃً اور ایک التزاماً۔ صراحۃً تو یہ امر معلوم ہوا ہے کہ شی غیر معقول پر کسی شی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اور التزاماً یہ امر معلوم ہوا ہے کہ شی غیر معقول کی قصاص نہیں ہوتی۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اسی دوسرے امر پر تائید پیش کر رہے ہیں۔ کہ حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے حق میں فرمایا ہے جس نے نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کو علم ہے کہ اگر میں قیام کی حالت میں تکبیرات عید میں مشغول ہوں تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھائے گا تو اس شخص کو چاہیے کہ وہ امام کے ساتھ رکوع میں شامل ہو جائے اور تکبیرات فائتہ کو رکوع میں نہ کہے کیونکہ یہ تکبیرات اپنے محل یعنی قیام سے فوت ہو گئیں ہیں اور شخص مذکور رکوع

میں اپنے پاس سے اردوئے قرآن کے ان کی مثل پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ تکبیرات فائزہ کا محل قیام ہے اور شخص مذکور رکوع میں اپنی پر قادر نہیں ہے تو رکوع میں ان کی قضاء صحیح نہیں ہوگی جس طرح قرأت اور دعا قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضاء نہیں کی جاتی ہیں۔ اور ہمارے (حقیقہ کے) نزدیک شخص مذکور رکوع میں بغیر ہاتھ اٹھائے تکبیرات کہ لے کیونکہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہیں لہذا حتی الامکان دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی اور تکبیرات میں حالت رکوع میں ہاتھوں کا اٹھا سنت ہے اور اسی طرح رکوع میں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے لہذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے چھوڑا نہیں جاسکتا۔ اور یہ قضاء شمیہ بالاداد کی نظیر ہے اس لئے کہ یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیونکہ تکبیرات کا محل تو رکوع سے پہلے قیام ہے اور یہ قیام تو اس سے فوت ہو گیا ہے لیکن یہ شمیہ بالاداد ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "کنا نقول الخ" سے بیان کیا ہے کہ یہ قضاء شمیہ بالاداد ہے (اولاً تو) اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اس لئے کہ رکوع میں جسم کے نصف اسفل کا قیام علی حال ہے اور ثانیاً اس لئے کہ وہ شخص جو حالت رکوع میں امام کے ساتھ شامل ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام اجزاء (قیام و قرأت) کے ساتھ پالیتا ہے تو اس مشابہت کے اعتبار سے تکبیرات کا فوت متحقق نہیں ہوا ہے۔ پس احتیاط کے پیش نظر تکبیرات عید کو رکوع میں بغیر ہاتھ اٹھائے بجا لائے۔

قوله وهذا الاقسام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب حقوق اللہ تعالیٰ میں ادا و قضاء کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے اب حقوق العباد میں ادا و قضاء کے اقسام کا بیان فرماتے ہیں کہ جس طرح ادا و قضاء کے یہ اقسام سبب مذکورہ حقوق اللہ تعالیٰ میں متحقق ہوتے ہیں اسی طرح یہ اقسام حقوق العباد میں بھی متحقق ہوتے ہیں۔ پس بعینہ عید منصوب کو مالک کی طرف اسی وصف کے ساتھ سونپ دینا جس وصف کے ساتھ اسے غصب کیا تھا بغیر اس امر کے کہ عید منصوب جنایہ یا ذین کے ساتھ مشغول ہو۔ یہ ادا کا کل ہے کیونکہ غاصب نے عید منصوب کو اسی وصف کے ساتھ ادا کیا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا۔ پس یہ اسی طرح ہے جس طرح حقوق اللہ تعالیٰ میں نماز کو جماعت کے ساتھ ادا کرنا ہے۔

الاقسام كلها يتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغضوب اداءً كاملاً ورداً مشغولاً بالذین أو بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداءً قاصراً وإذا مهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداءً حتى تجبر على القبول وشبهها بالقضاء من حيث أنه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها۔

ترجمہ اور یہ تمام قسمیں (سبب مذکورہ) حقوق العباد میں (بھی) متحقق ہوتی ہیں پس بعینہ عید منصوب کو (مالک کے) سپرد کر دینا ادا کا کل ہے اور عید منصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ ذین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو اس سبب کے ساتھ جو غاصب کے ہاتھ میں (یعنی قبضہ میں) آنے کے بعد پیدا ہوا ہے یہ ادا قاصر ہے۔ اور جب کسی شخص نے (اپنے نکاح میں) غیر کے غلام کو (اپنی بیوی والی بیوی کا) مہر قرار دیا پھر اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو اس شخص کا یہ فعل ادا ہے (اس اعتبار سے کہ اس نے بعینہ اس غلام کو سپرد کیا ہے جس پر عقد واقع ہوا تھا) حتیٰ کہ عید کو قبول پر مجبور کیا جائے گا اور شمیہ بالقضاء اس حیثیت سے ہے کہ تسلیم سے پہلے (اور غیر سے خریدنے کے بعد) وہ غلام اس شخص کا مملوک ہے حتیٰ کہ اس غلام میں شخص مذکور کا (صورت مذکورہ میں) اعتاق نافذ ہوگا اور اس کی بیوی کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح قوله ورداً مشغولاً الخ اور عید منصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ ذین یا جنایت کے ساتھ مشغول ہو یا اس طور کہ غاصب نے جب غلام غصب کیا تھا تو اس غلام پر کوئی قرض تھا نہ کوئی دیت تھی پھر یہ غلام غاصب کے پاس کسی انسان کا مقروض ہو گیا یا اس نے کسی جنایت کا ارتکاب کر لیا کہ اس کا تعلق اس کی گردن کے ساتھ ہے یا اس کی طرف کے ساتھ تو اس غلام کو واپس کرنا ادا قاصر ہے اس کا ادا ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بعینہ وہی غلام واپس کیا جا رہا ہے جس پر غصب واقع ہوا تھا اور اس کا قاصر ہونا اس لئے ہے کہ اس غلام کی وصف میں قصور ہے کیونکہ غلام کو اسی وصف پر واپس نہیں کیا جا رہا جس وصف پر غصب واقع ہوا تھا اور یہ مفرد کے نماز ادا کرنے کی طرح ہو گیا کہ حقوق اللہ تعالیٰ

میں ادا قاصر ہے۔ پس اگر غلام مذکور، مالک کے ہاتھ میں ولی جنایت کی طرف دفع کرنے سے پہلے یا دین میں فروخت سے پہلے ہلاک ہو گیا تو قاصب بری ہو گیا کیونکہ یہ تسلیم ادا ہے۔ اور اگر مالک نے عبد منسوب کو ولی جنایت کے حوالہ کر دیا یا اس جنایت میں قتل کر دیا یا دین میں فروخت کر دیا تو اس صورت میں مالک، غاصب سے عبد کی قیمت وصول کرے گا کیونکہ ادا میں قصور ہے کیونکہ ادا پائی ہی نہیں گئی ہے۔

قوله واذا امهر الخ اور غیر کے غلام کو مہر قرار دینا اور اسے خرید کرنے کے بعد حوالہ کر دینا، یہ ادا شبیہ بالقضاء کی نظیر ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور اس نے ایک معین غلام کو جو کسی اور شخص کا مملوک تھا اس عورت کا مہر قرار دیا پھر اس غلام کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو اس کا یہ فعل ادا ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس نے معینہ اس غلام کو سپرد کیا جس پر عقد نکاح واقع ہوا تھا تو اس عورت کو اس عبد مہر کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور یہ امر اس فعل کے ادا ہونے کی علامت ہے۔ اور یہ ”شبیه بالقضاء“ اس لئے ہے کہ غلام جب اپنے آقا کی ملک میں تھا تو اس وقت وہ ایک اور شخص تھا پھر جب اس کو زوج نے خرید لیا تو وہ عبد اور شخص ہو گیا اور جب اس زوج نے اپنی زوجہ کے سپرد کر دیا تو وہ غلام اور شخص ہو گیا اور یہ اس لئے کہ ملک کی تبدیلی حکماء عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے اور اس سلسلہ میں دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کو شیخان رحمہما اللہ تعالیٰ نے حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کیا ہے آپ فرماتی ہیں کہ (ایک روز) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (گھر میں) تشریف لائے اور بانڈی گوشت کے ساتھ جوش مار رہی تھی۔

وَضَمَانُ الْغَضَبِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ
بِالنَّالِ قَضَاءٌ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَإِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بغير عَيْنِهِ
كَانَ تَسْلِيمُهُ الْقِيمَةَ قَضَاءً هُوَ فِي حُكْمِ الْأَدَاءِ حَتَّى تَجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ
كَمَا نَوَّاهَا بِالْمُسْتَسَى

ترجمہ - اور غضب کی ہونی چیز کی ضمان (تاوان) یہ قضا بمثل معقول ہے اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال سے یہ

قضا بمثل غیر معقول ہے اور جب کوئی شخص غیر معین غلام پر کسی عورت سے نکاح کرے تو قیمت کا دینا یہ قضا ہے جو ادا کے حکم میں ہے حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح کہ اس کو مستی (غلام دست) دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے۔

تقریر و تشریح - پس حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب لائی گئی روٹی اور سالی گھر کے سالتوں میں سے پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا نہیں دیکھی میں نے لاندی کی اس میں گوشت ہے گھر کے لوگوں نے عرض کیا بات یوں ہی ہے کہ لاندی بکتی تھی لیکن یہ گوشت بریرہ پر صدقہ کیا گیا ہے اور آپ تو صدقہ کھاتے نہیں ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ گوشت اس پر صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہر یہ ہے۔ تو اس حدیث شریف سے معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی حکماء عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ پس گویا کہ زوج نے اپنی زوجہ کو وہ غلام سپرد نہیں کیا جس پر عقد واقع ہوا تھا بلکہ اس غلام کا غیر سپرد کیا ہے۔ کیونکہ تسلیم سے پہلے وہ زوج کا مملوک تھا اور ملک کی تبدیلی عین کی تبدیلی کو حکماً واجب کرتی ہے کما عرفت۔ اسی لئے زوج کے اس غلام کو خریدنے کے بعد اور اس غلام کو اپنی زوجہ کے سپرد کر دینے سے پہلے اس غلام میں زوج کا احتیاق نافذ ہو گا کیونکہ یہ غلام زوج کا غلام ہے۔ اور اس وقت زوجہ کا اس غلام میں احتیاق نافذ نہیں ہو گا۔ اور یہی ”ادا، شبیه بالقضاء“ ہونے کا ثمرہ ہے۔ یعنی زوج کا اس غلام کو آزاد کر دینا اپنی زوجہ کے سپرد کر دینے سے پہلے نافذ ہو گا کیونکہ اس کی زوجہ اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اس کے سپرد کر دیا جائے۔ تو غلام تسلیم سے پہلے زوج کی ملک ہے جیسا کہ غلام زوج کے خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا اور چونکہ دونوں حالتوں (حالت عقد و حالت تسلیم) میں غلام کی ذات موجود تھی اور وصف مملوکیہ متغیر تھی اسی لئے ذات اور اصل کی ہمت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ادا شبیہ بالقضاء قرار دیا گیا ہے نہ قضا شبیہ بالاداء۔ **قوله وضمان الغصب الخ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قضا کے اُن اقسام کا بیان فرماتے ہیں جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے کہ قضا کے اقسام میں سے ایک قسم ”شیء منسوب“ کی ضمان (تاوان) اس غصب کی گئی شئی کی مثل سے ہو، اس صورت پر کہ جب غصب کرنے والے نے کوئی شئی منسوب کی اور اس کو ہلاک کر دیا ہے اور لوگوں میں اس کی مثل موجود بھی ہے یا یہ ضمان، شیء منسوب کی قیمت سے ہو اس صورت پر کہ اس کی کوئی مثل نہ ہو یا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو تو یہ قضا بمثل معقول ہے۔ اس لئے کہ شئی کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔ اول کا مثل معقول ہونا تو ظاہر

ہے کہ وہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے مثل ہے اور ثانی اگرچہ صورت میں نہیں ہے لیکن معنی میں بھی مثل ہے البتہ اقل کامل ہے اور ثانی قاصر اور یہی وجہ ہے کہ اقل سابق ہے یعنی مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے۔ لہذا جب تک مثل صوری پائی جائے گی مثل معنوی کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ قضا و مثل معقول دو قسم ہے ایک کامل اور دوسری قاصر۔

سوال۔ اس قسم کی مثال تو حقوق اللہ تعالیٰ میں بھی ثابت ہوتی ہے کہ نماز کی قضا جماعت سے، کامل ہے اور نماز کی قضا تنہا قاصر ہے لہذا آپ نے اس کا تذکرہ کیوں نہیں کیا ہے۔ الجواب: اہل اصول کے نزدیک تنہا نماز کی قضا کامل ہے اور جماعت سے نماز کی قضا اکل ہے یہ اس لئے کہ نماز کی قضا حالت انفراد میں ہی مشروع ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے نماز کی قضا جماعت کی تعلیم نہیں دی ہے اسی لئے اصولیوں، قضا کو ادا پر قیاس نہیں کرتے ہیں۔

ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْأَدَاءِ وَوُجُوبِ الْقَضَاءِ فَجَعَلَ الْقُدْرَةَ الْمُمْكِنَةَ شَرْطًا لِّوُجُوبِ الْأَدَاءِ دُونَ الْقَضَاءِ لِأَنَّ الْقُدْرَةَ شَرْطُ الْوُجُوبِ وَلَا يَتَكَرَّرُ الْوُجُوبُ فِي وَاجِبٍ وَاحِدٍ

ترجمہ۔ پھر شرع شریف نے وجوب اداء اور وجوب قضا میں فرق کیا ہے۔ پس قدرت ممکنہ کو وجوب اداء کے لئے تو شرط قرار دیا ہے اور وجوب قضا کے لئے نہیں کیونکہ قدرت وجوب کی شرط ہے اور وجوب ایک واجب میں متکرر نہیں ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و ضمان النفس والاطراف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نفس اور اطراف کا تاوان مال سے حالت خطا میں یہ قضا و مثل غیر معقول ہے کیونکہ جو نفس خطا قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت (خون) سے اور جو اعضاء خطا کاٹے گئے ہوں اُن کا تاوان کل دیت یا بعض دیت سے عقل سے معلوم نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ نفس موقوفہ اطراف مقطوعہ اور مال میں نہ صوری مماثلت ہے اور نہ معنوی مماثلت ہے ان میں صوری مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور ان میں معنوی مماثلت اس لئے نہیں ہے کہ آدمی مالک ہے اور مال کو خرچ اور صرف کرنے والا ہے۔ اور مال مملوک ہے اور خرچ

اور صرف کیا جاتا ہے لہذا ان میں کسی طرح مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے دیت کو صرف اس لئے مشروع فرمایا ہے کہ ایک نفس محترمہ ہفت میں ضائع نہ ہو کیونکہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جبکہ قتل عمداً ہوتا کہ مساوات حاصل ہو۔ وَاذَا تَرَوُجَ عَلٰی عِبْدٍ بَعِيْرٍ عَيْنُهُمُ الْخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرے اور اُس کا ہم غلام غیر معین قرار دے اور یوں کہے "نکحتک علی عہد" (ہمارے نزدیک یہ تیسہ درست ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے) تو اس وقت اگر وہ درمیانے درجے کا غلام خرید کر اس عورت کے سپرد کر دے تو بلاشبہ یہ صورت ادا ہے اور اگر زوج نے درمیانے درجے کے غلام کی قیمت اس عورت کے سپرد کر دی تو یہ صورت قضا ہے کیونکہ یہ واجب کی مثل کا سپرد کرنا ہے۔ لیکن یہ قضا ادا کے معنی میں ہے کیونکہ عہد اس صورت میں بھول الوصف ہے اور اس کا سپرد کرنا ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ شوہر ایک درمیانے درجے کا غلام اپنی زوجہ کے سپرد کرے اور درمیانے درجے کے غلام کا تحقق بغیر قیمت لگانے کے ہو ہی نہیں سکتا، قیمت لگانے سے ہی اعلیٰ، اوسط، ادنیٰ غلام کا ثبوت ہوتا ہے لہذا اس وجہ سے قیمت اصل قرار پائی تو درمیانے درجے کے غلام کی قیمت کا سپرد کرنا یہ عہد وسط کے سپرد کرنے کے مثل ہے لہذا یہ تسلیم اس وجہ سے ادا ہوئی، حتیٰ کہ اس عورت کو قیمت وصول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جس طرح درمیانے درجے کے غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے بخلاف عبد معین اور مکمل اور موزون موصوف کے کیونکہ اس صورت میں مسیحی، جنس اور وصف کے اعتبار سے معلوم ہے تو اس کی قیمت قضا خالص ہوگی۔

قولہ ثُمَّ الشَّرْعُ فَرَّقَ بَيْنَ وَجُوبِ الْأَدَاءِ الْخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب ادا اور قضا کی تعریف ادا ان کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب وجوب ادا، اور وجوب قضا کے درمیان تفرقہ کے بیان کو شروع فرماتے ہیں اور اس کے ضمن میں مسئلہ قدرت کو بھی بیان کر دیں گے۔ اس قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو تکلیف کی شرط ہے۔ اس تفرقہ کے بیان سے پہلے چند امور بطور تہذیب ذہن نشین رہیں۔ اولاً: وہ قدرت جو مادہ تکلیف ہے یہ وہ قدرت نہیں جس کو قدرت حقیقیہ کہتے ہیں جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ فعل کی بلا تخلف علت ہوتی ہے۔

وَالشَّرْطُ كَوْنُهُ مُتَوَهُمَ الْوُجُودِ لَا كَوْنُهُ مُتَحَقِّقَ الْوُجُودِ

ترجمہ۔ اور وجوب ادا کے لئے شرط، "قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا ہے اور قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا اس کے لئے شرط نہیں ہے۔

تقریر و تشریح۔ کیونکہ یہ قدرت فعل سے اس قدر پہلے نہیں ہوتی کہ اس کے سبب سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس بجز قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو معنی سلامتہ الاسباب والالات وصحة الجوارح ہے کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف کا۔ اسی استطاعت پر ہے اور یہ استطاعت روزہ میں صحت اور اقامہ ہے وقس علیہ ثانیاً یہ قدرت دو قسم ہے (۱) قدرت کاملہ (۲) قدرت قاصرہ اور قدرت کاملہ وہ قدرت ممتدہ ہے جیسے زکوٰۃ میں نصاب حوی اور نداد ہے اور یہ قاصرہ پر زائد ہوتی ہے اور اس کے ساتھ واجب آسان ہو جاتا ہے اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط ہے اور قاصرہ وہ قدرت ممکنہ ہے، ویدہ اس چیز کا ادنیٰ ہے جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ کے لئے مال اور یہ ہر امر کی ادائیگی کے لئے شرط ہے۔ ثالثاً وجوب ادا کے لئے اس قدرت کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے اور اس کا متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے۔ اب اس تہید کے بعد تقریر مقام یہ ہے کہ وجوب ادا اور وجوب قضاء کا اس امر میں تو اتحاد ہے کہ وجوب ادا کا سبب ہے وہی وجوب قضاء کا بھی سبب ہے مگر پھر شرع تشریف لے ان میں باین طور فرق کیا ہے کہ وجوب ادا کے لئے تو قدرت ممکنہ کو شرط قرار دیا ہے اور وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ کو (مطلقاً) شرط قرار نہیں دیا ہے یعنی شارع نے قدرت ممکنہ کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے اور وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط قرار نہیں دیا ہے حتیٰ کہ اگر مکلف ادا پر قادر ہو پھر شروع وقت کے بعد قدرت ذاتی ہوگی تو مکلف پر قضاء واجب ہے۔ کیونکہ قدرت ممکنہ وجوب کی شرط ہے اور ایک واجب میں وجوب کا تکرر نہیں ہوتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ قضاء اسی سبب سابق سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے تو قضاء کا وجوب بعینہ اسی پہلے وجوب کا بقادری تو ہے۔ یہ کوئی دوسرا وجوب نہیں ہے۔ اور اس واجب کے لئے پہلے ایک دفعہ قدرت ممکنہ متحقق ہو چکی ہے پس اگر اس قدرت کو قضاء کے وجوب کے لئے بھی شرط قرار دیا جائے تو بعینہ پہلے وجوب کا بقادری ہے

تو شرط متکرر ہوگی اور شرط کے تکرر سے وجوب جو کہ مشروط ہے متکرر ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک واجب کے لئے دو وجوب ہوں اور یہ بداحتہ باطل ہے تو ثابت ہوا کہ وجوب قضاء کے لئے قدرت ممکنہ شرط نہیں ہے۔ پس اس وقت مطلوب سوال ہوگا اور گناہ اس پر دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر مثلاً ہزار نمازیں فرض ہیں اس سے عمر کے آخری لمحات میں بھی کہا جائے گا کہ تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں اور ہمیں یقیناً یہ علم ہے کہ وہ اس وقت میں ان کی ادائیگی پر قادر نہیں ہے تو اس کا ثمرہ فدیہ کے ساتھ وصیت کرنے کے واجب ہونے یا وصیت مذکورہ کے نہ کرنے کی صورت میں گناہ ہونے کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ اور اگر مطلوب فعل ہو (یعنی ادا فائتہ) تو پھر قضاء میں قدرت ممکنہ شرط ہوگی کیونکہ طلب فعل قدرت کے بغیر جائز نہیں ہے۔

قولہ والشرط کونہ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کی تقریر عبارت یہ ہے۔ والشرط وجوب الاداء کونہ ای ما ذکر من القدرة الخ یعنی قدرت ممکنہ کے ضروریات سے یہ نہیں ہے کہ یہ فی الحال متحقق ہو بلکہ اس کا توہم کافی ہے پس یہ لازم نہیں ہے کہ وہ وقت جس میں چار رکعت کے ادا کرنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود و متحقق ہو بلکہ اس کا توہم کافی ہے پس اگر امر موصوم خارج میں اس طرح متحقق ہو کہ وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے متد ہو تو اسی میں وہ ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَسْبِقُ الْإِدَاءَ وَلِهَذَا أَقْلْنَا إِذَا بَلَغَ الصَّبِيُّ أَوْ اسْلَمَ الْكَافِرُ فِي الْخِرَافَةِ تَلَزَمَ الصَّلَاةُ خَلَا فَا لَزَقَرَو الشَّافِعِيُّ لِحَوَازَانِ يَظْهَرُ فِي الْوَقْتِ اِمْتِدَادُ بَوَاقِ الشَّمْسِ كَمَا كَانَ لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ۔ کیونکہ وہ (یعنی قدرت ممکنہ کا متحقق الوجود ہونا) فعل سے پہلے نہیں ہوتا (جبکہ شرط مشروط سے پہلے ہوتی ہے) اور اسی لئے (کہ شرط، قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا ہے) ہم نے کہا ہے کہ آخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے تو اس کو نماز لازم ہوگی۔ اس میں حضرت امام ذہبی اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اس لئے کہ جائز ہے کہ آخری وقت میں وقت کی درازی، آفتاب کے ٹھہر جانے کی وجہ سے ظاہر ہو جائے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا۔

تقریر و تشریح - اور یہ (اس لئے کہ قدرت ممکنہ شرط ہے اور شرط (جو اس جگہ ادا ہے) سے پہلے ہوتی ہے اور قدرت ممکنہ کا متحققہ الوجود ہونا ادا سے پہلے نہیں ہے تو قدرت ممکنہ کا متحققہ الوجود ہونا کس طرح شرطیت کی صلاحیت رکھ سکتا ہے۔

قولہ ولہذا قلنا لای لئے کہ وجہ ادا کے لئے قدرت ممکنہ کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے ہم نے کہا ہے کہ جب آخری وقت میں (آخری وقت سے مراد یہ ہے کہ جس وقت میں صرف تکبیر تحریر کی گنجائش ہو) بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں ان مذکورین پر نماز فرض ہو جائے گی (استسنا کے لئے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ آفتاب ٹھہر جائے۔ اگر واقع میں آفتاب کے ٹھہرنے کی وجہ سے وقت تمتد ہوا تو مکلف اس میں اپنی نماز ادا کرے گا ورنہ اس کی قضاء کرے گا۔ اور آفتاب کا ٹھہر جانا امر ممکن ہے (ہاں خلاف عادت ہے) جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے ہوا ہے جب آپ کے سامنے نہایت عمدہ اور تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور ان گھوڑوں کے ساتھ اشتغال کی وجہ سے آپ کی نماز عسوف ہو گئی۔ تو آپ نے اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے ان گھوڑوں کی پینٹلیاں ادا ان کی گردنیں قطع کر دیں۔ اور آپ کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کی جزائیوں عطا فرمائی کہ آپ کے لئے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز وقت پر پڑھ لی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کے بدلے ہوا کو آپ کے تابع کر دیا وہ فجر ہی بامرہ رخاء حیث اصاب (وہذا فی القرآن) قدر برہ (اور اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا چنانچہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام اُس بستی میں نماز عصر کے وقت پہنچے جس بستی کے بارے میں جہاد کا ارادہ رکھتے تھے (اور آفتاب غروب ہونے کے قریب تھا) آپ نے آفتاب کو فرمایا کہ تجھے چلنے کے ساتھ حکم کیا گیا ہے اور مجھے بھی اس بستی کو فتح کرنے کا حکم ہوا ہے تو بھی مامور ہے اور میں بھی مامور ہوں اب اللہ ٹھہرا اس کو ہم پر، تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو ٹھہرا دیا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو فتح عطا فرمائی (یعنی آپ ہفتہ کی رات داخل ہونے سے پہلے فتیاب ہو گئے۔ (یہ قصہ بخاری شریف میں مذکور ہے) اور اس طرح کا واقعہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پیش آیا ہے جب حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کی نماز عصر فوت ہو گئی تھی اور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی تو آفتاب لوٹ آیا اور حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم نے نماز عصر پڑھ لی۔ (یہ واقعہ شفا شریف اور مواہب لدنیہ میں مفصل مذکور ہے) اور اسی طرح کا ایک واقعہ روز خندق کا بھی ہے کہ کفار نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو مشغول رکھا اور آفتاب غروب ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے آفتاب کو پھیرا اور آپ نے نماز عصر پڑھ لی (مظاہر حق جلد ۲ ص ۲۲۲ بحوالہ مواہب لدنیہ)
سوال: ہماری بحث تو وقوف شمس میں ہے اور جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے قصہ میں مذکور ہے وہ تو روشمس ہے تو یہاں اس کا ذکر مناسب نہیں ہے۔

الجواب: ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ آفتاب پہاڑوں میں چھپ گیا تھا پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے مکان کر لیا کہ غروب ہو گیا ہے تو جب آپ نے گھوڑوں کو ہلاک کر دیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو خبردار کر دیا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا ہے۔ تو باذن اللہ تعالیٰ آفتاب ٹھہر گیا یہاں تک کہ آپ نے نماز عصر ادا فرمائی اور قریب تھا کہ آفتاب غروب ہو جائے پس یہاں رد سے مراد وقوف ہے۔

فَصَارَ الْأَصْلُ مَشْرُوعًا وَجَبَ النَّقْلُ لِلْعَجْزِ فِيهِ ظَاهِرًا كَمَا فِي الْحَلْفِ عَلَى مَسِّ السَّمَاءِ وَهُوَ نَظِيرٌ مَنْ هَجَمَ عَلَيْهِ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَهُوَ فِي السَّفَرِ أَوْ خِطَابِ الْأَصْلِ يَتَوَجَّهَ عَلَيْهِ ثُمَّ يَتَحَوَّلُ إِلَى التُّرَابِ لِلْعَجْزِ الْحَالِي

ترجمہ - پس (قدرت متوہمہ کی بنا پر) مکلف پر ادا واجب ہو گئی اور من حیث الظاہر ادا میں مجبوری وجہ سے یہ حکم تضاد کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ "مس السماء" پر حلف کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وہ (یعنی اعتبار توہم) نظیر ہے اُس اعتبار توہم کی جو اُس شخص کے حق میں ہو جس پر نماز کا وقت اچانک داخل ہو گیا ہو حال یہ ہے کہ وہ شخص سفر میں ہے۔ بے شک اصل (یعنی وضو) کا خطاب (یعنی فاعلوا الایۃ) اس (مسافر) پر متوجہ ہو گا۔ پھر عجز حالی کی وجہ سے یہ خطاب، اصل سے خلف (یعنی پاک مٹی) کی طرف پھر جائے گا۔

تقریر و تشریح - اور حضرت امام شافعی اور حضرت امام زفر رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان مذکورین پر یہ نماز فرض نہیں ہوگی کیونکہ اُس وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے جو قدرت کی ضروریات سے ہے یہ مذکورین حقیقتہً ادا پر قادر نہیں ہیں۔ تو تکلیف اپنی ضرورت کے ذیل سے جانے کی وجہ سے ثابت نہیں ہوگی۔ اور امتداد وقت کے احتمال کی وجہ سے حدود قدرت کے

احتمال کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک بعید سا احتمال ہے اور یہ تکلیف کی شرط ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ جیسا کہ زائد
راہلہ کی ملک کے احتمال سے حج لازم نہیں ہوتا ہے (وہذا صوالقیاس) اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب
(جو کہ وقت کی جز ہے وہ) اصل نماز کے حق میں ثابت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ اصل وجوب ثابت ہو گیا کیونکہ کسی
اور شئی کا محتاج نہیں ہے۔ اور وجوب ادا کی شرط (جو کہ توہم قدرت ہے) موجود ہے کیونکہ یہ امر ممکن ہے کہ آفتاب کے غم
سے اس جز میں امتداد ظاہر ہو جائے تو اس میں فعل ادا کی گنجائش ہو جائے تو اس طرح وجوب ادا ثابت ہو جائے گا۔
پھر حجر حالی کی بنا پر یہ حکم، ادا کے خلف یعنی قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قولہ فصار الاصل الخ یعنی قدرت متوہم کی وجہ سے مکلف پر ادا واجب ہوگی چونکہ بظاہر وہ ادا سے عاجز
ہے اس لئے حکم ادا سے اس کے خلف یعنی قضاء کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی توضیح مثال سے
فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے قم کھائی ہو وہ "واللہ یحسن السماء" تو امکان برکی وجہ سے یقین منقطع ہو جائے گی کیونکہ یہ
امر ممکن ہے جس طرح کہ یہ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لئے واقع ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد
"اخباراً عن الجن۔ انا لمسنا السماء" اس پر شاہد ہے تو اس امکان و توہم کی بنا پر یقین منقطع ہو جائے گی اور چونکہ
عادتاً ہر آدمی بالفعل آسمان کو مس نہیں کر سکتا اس لئے یہ شخص اسی وقت حادث ہو جائے گا اور اس کا خلف یعنی کفارہ لازم ہوگا۔
قولہ وهو نظیر من حج الخ اور وہ یعنی اعتبار توہم اس اعتبار توہم کی نظیر ہے جو اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جس پر
نماز کا وقت اچانک داخل ہو گیا ہو حالانکہ وہ سفر میں ہے تو یہ شخص اس سے پہلے پانی کے حصول کے لئے کوشاں نہیں ہے۔ اور
اس کے پیش نظر تو سفر کی مشقت ہے اور یہاں کوئی مؤذن وغیرہ بھی نہیں ہے جو اس کو وقت کے بارے بتائے تو اس کا استعمال "ما"
میں حجر ظاہر ہے تو اس کے ظہور حجر کے ساتھ خطاب اصل (وہم) اس کی طرف متوجہ ہوگا کیونکہ یہاں توہم قدرت کا اعتبار ہے کیونکہ
وہاں "ما" بطریق کماست کے امر ممکن ہے جیسا کہ بعض مشائخ کے لئے واقع ہوا ہے۔ پھر حجر حالی کی بنا پر یہ خطاب اصل سے
خلف یعنی پاک مٹی کی طرف پھر جائے گا پس اس شخص مسافر پر تیمم واجب ہوگا۔ واعلم یہ کماست نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم۔

وَمِنْ الْأَدَاءِ مَا لَا يَجِبُ إِلَّا بِقُدْرَةِ مَيْسَرَةٍ لِلْأَدَاءِ وَهِيَ زَائِدَةٌ عَلَى
الْأُولَى بِدَرَجَةٍ وَفَرَقَ مَا بَيْنَهُمَا أَنَّ بِالثَّانِيَةِ تَغْيِيرُ صِفَةِ الْوَاجِبِ
فَيَصِيرُ سَهْلًا فَيشترط دَوَامُهَا لِبَقَاءِ الْوَاجِبِ لِأَنَّ الْحَقَّ

ترجمہ۔ اور بعض ادا وہ ہے جو قدرت ميسره للاداء کے ساتھ ہی واجب ہوتی ہے اور وہ پہلی (یعنی قدرت ممکنہ) پر ایک
درجہ زائد ہے اور ان دو قدرتوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری یعنی قدرت ميسره للاداء کے ساتھ واجب کی صفت غم سے
یُسری کی طرف متغیر ہو جاتی ہے پس واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے تو قدرت ميسره کا دوام، بقاء واجب کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے

تقریر و تشریح کے معجزہ کے تو میں ہے: حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حدیبیہ کے دن لوگ
پاس میں مبتلا تھے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے آگے ایک چھاگل تھی حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پانی سے
وضو فرمایا پھر لوگ آپ کی خدمت عالیہ میں حاضر ہو کر عرض گزار ہوئے کہ ہمارے پاس آپ کی اس چھاگل والے پانی کے علاوہ
اور کوئی پانی نہیں کہ اس سے وضو کریں اور اس کو پیویں (یعنی اور ظاہر ہے کہ یہ پانی سب کو کفایت نہیں کرے گا) پس حضور اقدس
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چھاگل میں دست مبارک رکھ دیا تو پانی چشموں کی طرح آپ کی مبارک انگلیوں سے نکلنے لگا حضرت
جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں ہم نے پانی پیا اور وضو بھی کیا لوگوں نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے سوال کیا کہ آپ کتنے
لوگ تھے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا ہم پندرہ سو تھے لیکن ہم اگر ایک لاکھ بھی ہوتے تو وہ پانی سب کو کافی ہوتا (بخاری مسلم
دوسری حدیث شریف حضرت براء بن عازب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے آپ فرماتے ہیں کہ حدیبیہ کے دن ہم
چودہ سو کی تعداد میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ حدیبیہ اصل میں ایک کنواں ہے ہم نے اس سے سب پانی
کھینچ لیا ایک قطرہ تک باقی نہ چھوڑا۔ حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب یہ خبر پہنچی تو حضور پُر نور صلی اللہ علیہ وسلم اس کنویں پر تشریف
لائے اس کے کنارے بیٹھ گئے پھر پانی کا ایک برتن منگایا وضو فرما کر کلی فرمائی دعا مانگی اور وہ کلی والا پانی کنویں میں ڈال دیا
پھر صحابہ کو ارشاد فرمایا کہ اسے ایک ساعت اپنے حال پر چھوڑ دو پھر ساعت کے بعد صحابہ کرام نے اس کنویں سے پانی
نکالنا شروع کیا) خود بھی سیر ہو کر پیا اور اپنی سوار یوں کو بھی خوب پلایا پھر وہاں سے کوچ کیا (یہ حدیث شریف بخاری)

نے نقل کی ہے، تو اس باب میں معجزات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم اصل ہیں اور کرامات الاولیاء ان کے تابع ہیں تو اس سلسلہ میں ایک یہ کرامت مشہور ہے کہ حضرت ابو تراب النخعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے ساتھی پیاس میں مبتلا ہوئے اور حضرت ابو تراب رحمۃ اللہ تعالیٰ نے زمین پر ہاتھ مارا۔ پانی کا ایک چشمہ جاری ہو گیا ایک ساتھی نے کہا کہ میں تو یہ پانی پیالے کے ساتھ بیٹھا چاہتا ہوں تو آپ نے پھر زمین پر ہاتھ مارا ایک سفید خوبصورت پیالہ لیا خود بھی پانی نوش فرمایا اور سب ساتھیوں کو بھی پلایا۔ حضرت ابو العباس رحمۃ اللہ تعالیٰ جو اس واقعہ اور کرامت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ تمام سفر میں ”مکہ مکرمہ“ تک یہ پیالہ ہمارے ساتھ رہا۔ جمیع کرامات اولیاء تو معلوم ہوا کہ بطریق کرامت کے حدوث ما کالوہم درست ہے اور قابل اعتبار ہے۔

مَتَى وَجِبَ بِصِفَةٍ لَا يَبْقَى وَاجِبًا إِلَّا بِلَكَ الصِفَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا بَأَنَّهُ يَسْقُطُ الزَّكَاةُ بِهَلَاكِ النَّصَابِ۔

ترجمہ۔ اس لئے کہ جب قی یعنی واجب کسی صفت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو اس کا واجب ہونا اسی صفت کے ساتھ ہی باقی رہتا ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ نصاب کے ضائع ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔

تقریر و تشریح۔ قولہ ومن الاداء الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قدرت ممکنہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب قدرت ممکنہ پر ایک درجہ زائد ہے اور وہ درجہ یہ ہے۔ کیونکہ قدرت ممکنہ کے ساتھ امکان ثابت ہوتا ہے اور قدرت میسرہ کے ساتھ امکان اور تیسرے دونوں ثابت ہوتے ہیں اور یہی درجہ ہے کہ قدرت میسرہ کو اکثر واجبات مالیہ جیسے زکوٰۃ وغیرہ میں سوائے واجبات بدنیہ کے شرط قرار دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ واجبات مالیہ کی ادائے نسبتہ واجبات بدنیہ کی اداء کے نفس پر شاق ہوتی ہے بایں وجہ کہ مال عام لوگوں کے حق میں شفیق الروح محبوب النفس ہے (کیونکہ مال نفس کے لئے وقایہ ہے) اور محبوب سے مفارقت بالاختیار امر شاق ہے۔

قولہ و فرق ما بینہما الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب قدرتیں کے درمیان مفہومی فرق (اور وہ فرق حقیقی کے اعتبار سے ہے) کے بیان سے فارغ ہوئے اب اپنے قول ”و فرق ما بینہما“ سے قدرتیں کے درمیان یہی فرق (کہ وہ فرق حکم کے اعتبار سے ہے) بیان فرماتے ہیں۔

ہے، بیان فرماتے ہیں لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا کہ جب پہلے قدرتیں میں فرق بیان ہو چکا اب دوبارہ اس کا بیان کرنا بے فائدہ ہے۔ تو قدرتیں میں یہی فرق یہ ہے کہ قدرت میسرہ کے ساتھ واجب کی صفت عشرے کی سر کی طرف متغیر ہو جاتی ہے پس واجب سہل اور آسان ہو جاتا ہے تو قدرت میسرہ کا دوام بقا واجب کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے لہذا جب تک یہ قدرت باقی ہے واجب باقی رہے گا اور جب یہ قدرت منتفی ہو جائے گی واجب منتفی ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ واجب کا ثبوت صفت عشرے کے ساتھ ہے پس اگر واجب اس قدرت میسرہ کے بغیر باقی رہ جائے تو عشرہ عشر من سے بدل جائے گا۔ اور یہی معنی ہے۔

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”لان الحق الخ کا تنبیہ: اس قدرت کا نام میسرہ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس قدرت سے مکلف کے لئے مامور بہ کا اداء کرنا سہل اور آسان ہو گیا ہے۔ اور یہاں تغیر کا مطلب یہ نہیں کہ مامور بہ پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے آسان کر دیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کے ساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حَقِيقُ فَمِ الشَّكَاكِيَّةُ“ کہ کنویں کا منہ تنگ رکھ لیکن ابتداء ہی سے اس کا منہ تنگ رکھ یہ مطلب نہیں کہ پہلے کنویں کا منہ چوڑا اور وسیع تھا اور اب اسے چھوٹا اور تنگ کرے گا۔

قولہ ولہذا اقتناع مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے قول ”فی شرط دوامها الخ“ پر تفریع ذکر کر رہے ہیں، فرماتے ہیں اور بایں وجہ کہ قدرت میسرہ کا بقا واجب کے بقا کے لئے شرط ہے ہم نے کہا ہے کہ نصاب کے ضائع ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی کیونکہ وہ قدرت میسرہ جو وجوب زکوٰۃ کی شرط تھی وہ زائل ہو چکی ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے ان کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ مکلف پر قدرت ممکنہ سے وجوب ثابت ہے۔ بخلاف اُس صورت کے کہ جب مکلف خود نصاب ضائع کر دے کیونکہ اس صورت میں زجر کے طور پر اس کے ذمہ زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے۔ اور ہمارے دو حضرات شوافع کے درمیان اختلاف مذکور اس وقت ہے جب کل نصاب ضائع ہو جائے اس لئے کہ اگر نصاب کا بعض حصہ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ اس باقی حصہ کی باقی رہ جاتی ہے۔

وَالْعُشْرُ بِهَلَاكِ الْخَارِجِ وَالْخَارِجُ إِذَا اضْطَلَمَ الزَّرْعُ أَفَّةً لَّانَ الشَّرْعُ أَوْجَبَ الْإِدَاءَ بِصِفَةِ الْيُسْرِ لَا تَرَى أَنَّهُ خَصَّ الزَّكَاةَ بِالْمَالِ النَّامِيِّ الْحَوْلِيِّ وَالْعُشْرَ بِالْخَارِجِ حَقِيقَةً وَالْخَارِجُ بِالْتَمَكِّنِ مِنَ الزَّرْعِ أَعَةِ

ترجمہ۔ اور خراج کے ضائع ہوجانے سے عشر ساقط ہوجاتا ہے اور جب لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھڑ دے تو اس سے خراج ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ شرع شریف نے ان میں سے ہر ایک میں صفۃ یسر کے ساتھ ادا کو واجب کیا ہے۔ کیا نہیں دیکھتا تو کہ بے شک زکوٰۃ کو مال ناجی حوی کے ساتھ اور عشر کو خراج تحقیقی کے ساتھ اور خراج کو زراعت پر ممکن کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح۔ اور ایسے ہی خراج کے ضائع ہوجانے سے عشر ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ عشر "قدرت میسرہ" کے سبب سے واجب ہوا تھا کیونکہ اس میں "قدرت ممکنہ" نفس زراعت کے سبب سے حاصل تھی پس جب اس امر کو شرط قرار دیا گیا کہ مالک زمین کے پاس دس حصوں میں سے نو حصے باقی ہوں، تو یہ اس پر دلیل ہوگی کہ عشر یسر کے طور پر واجب ہوتا ہے لہذا جب نکالا ہوا غلہ کل یا بعض ضائع ہوجائے تو ضائع شدہ غلہ کی مقدار بجز عشر باطل ہوجائے گا کیونکہ عشر ایک اہم اضافی ہے جس میں مٹی کی نسبت سے کی بیشی ہوتی رہتی ہے، جو باقی حصوں کے وجود کا مقتضی ہے۔ اور ایسے ہی جب لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھڑ دے تو اس سے خراج ساقط ہوجاتا ہے کیونکہ خراج "قدرت میسرہ" کے سبب سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اس میں شرط ہے کہ بارش ہو اور سامان زراعت و کھیتی وغیرہ کے موجود ہونے کے ساتھ زراعت پر قدرت حاصل ہو پس جب مالک زمین، زمین کو معطل کرے اور اس کی زراعت کرے اور لگی ہوئی کھیتی کو کوئی آفت جڑ سے اکھڑ دے تو "قدرت میسرہ" کے زوال کی وجہ سے خراج ساقط ہوجائے گا۔ البتہ صاحب زمین جب زمین کو معطل کر دے اور اس میں زراعت نہ کرے تو اس پر خراج واجب ہوگا کیونکہ اسے ممکن تقدیری حاصل ہے۔

قولہ۔ لان الشرع الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے زکوٰۃ، عشر اور خراج میں سے ہر ایک میں "قدرت میسرہ" کو ثابت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ شرع شریف نے ان میں سے ہر ایک میں صفۃ یسر کے ساتھ ادا کو واجب کیا ہے کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ زکوٰۃ کو مال ناجی حوی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یسر کی دلیل ہے کیونکہ اصل مال کی ملک سے بغیر صفۃ تمام وغیرہ کے زکوٰۃ میں قدرت حاصل ہے۔ اور عشر کو خراج تحقیقی کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یسر کی دلیل ہے ورنہ امکان تو

نفس زراعت کے ساتھ ثابت ہے اور خراج کو زراعت پر ممکن کے ساتھ خاص کیا گیا ہے اور یہ یسر کی دلیل ہے کیونکہ خراج صرف قبۃ زمین (کہ اس میں زراعت پر ممکن بسبب نزول مطر و حصول آلات الحرث کے حاصل ہویا نہ ہو) کے متعلق نہیں ہے۔

قولہ۔ **وعلیٰ ہذا قلنا** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ماقبل کہا تھا کہ جہاں "قدرت میسرہ" واجب ادا کے لئے شرط ہو تو واجب کے بقاد کے لئے بھی شرط ہوتی ہے یعنی قدرت میسرہ، ہوگی تو واجب ہوگا "قدرت میسرہ" نہ رہے تو واجب بھی نہیں رہے گا اب اس پر ایک مسئلہ متفرع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے قسم کھائی اور پھر وہ حانث ہو گیا اور اس کے لئے تکفیر بالمال کی قدرت حاصل تھی جب اس کا مال ضائع ہوجائے تو وہ تین ایام کے روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے گا کیونکہ کفارہ بالمال، "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور بقاد واجب کے لئے قدرت علی المال کا دوام شرط ہے تو جب مال ضائع ہو گیا تو قدرہ علی المال منتفی ہوگئی اور قدرہ علی المال کے انقضاء سے واجب منتفی ہو گیا تو اب کفارہ بالمال واجب نہیں ہوگا۔ تب ہی تو اس کو تین دن کے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرنا پڑتا ہے

وعلیٰ ہذا قلنا۔ **ان الحانث فی الیمین اذا ذهب ماله کفراً بالصوم لان التخییر فی انواع التکفیر بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز فی الحال مع توهم القدسۃ فیما یستقبل تیسیر الاداء**

ترجمہ اور اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ حانث فی الیمین کا جب مال ضائع ہوجائے تو وہ روزہ کے ساتھ کفارہ ادا کرے کیونکہ تکفیر بالمال کے انواع میں تخییر، دلیل یسر ہے۔ اور مال کے ضائع ہونے کی وجہ سے عجز حالی کی بنا پر باوجود مستقبل میں توہم قدرت علی التکفیر بالمال کے، حکم کا تکفیر بالمال سے روزہ کی طرف انتقال، مکلف پر ادا کی تیسیر اور سہولت کے لئے ہے۔

تقریر و تشریح۔

قولہ۔ **لان التخییر** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس دعویٰ پر کہ کفارہ بالمال "قدرت میسرہ" سے واجب ہوتا ہے۔ دو دلیلیں ذکر کر رہے ہیں۔ پہلی دلیل اپنے قول "لان التخییر الخ" سے ذکر کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ

بالمال کے انواع میں مکلف کو اختیار دیا ہے کہ وہ غلام آزاد کرے یا دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنائے اور اس طرح کی تخیر میں آسانی اور سہولت ہوتی ہے کیونکہ امور غیر متماثلہ فی المعنی (جیسے انواع کفارہ) میں جو اختیار ہوتا ہے اُس کا اثر معنی کی طرف متعدی ہوتا ہے کہ ان امور متفاوتہ میں بعض امور بعض سے اسهل ہوتے ہیں لہذا یہ اختیار ضروری طور پر تیسیر کا فائدہ دے گا کیونکہ جب مکلف کے لئے ایسے امور میں اختیار مل جاتا ہے تو اس کو امر الیسر کی توفیق مل جاتی ہے۔ جیسا کہ مسافر کو روزہ اور افطار میں اختیار دیا گیا ہے۔ اور اگر ان امور مذکورہ میں سے کسی ایک کو معین طور پر واجب قرار دیا جاتا تو یہ مکلف پر بڑا مشکل ہوتا جیسے معین پر روزہ ہی خاص طور پر واجب ہے بخلاف اُس اختیار کے جو امور متماثلہ فی المعانی میں ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے "ان اُقتلوا نفسکم اور اخرجوا من ديارکم" کیونکہ اس اختیار کا اثر صرف صورت تک محدود ہوتا ہے۔ اور صورت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تو یہ اختیار وجوب کی تاکید کا فائدہ دیتا ہے وجوب کی تیسیر کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور صدقہ فطر میں تخیر ہے یعنی نصف صاع گندم اور صاع جو شیر وغیرہ میں جو اختیار دیا گیا ہے، یہ دوسرے قبیل سے ہے۔ لہذا اب وہ مشہور اعتراض وارد نہیں ہوا کہ جب تیسیر تیسیر کی امارت ہے تو یہ صدقہ فطر کے ساتھ منقوض ہے کیونکہ صدقہ فطر تو وہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے باوجود اس کے کہ اس میں نصف صاع گندم اور صاع جو وغیرہ میں تخیر موجود ہے تو اس کا جواب یہ ہوا کہ تخیر کامل و تیسیر کی علامت ہے نہ کہ تخیر مطلق (اور تخیر کامل وہ ایسے امور میں ہوتی ہے جو متفاوتہ ہوں اور بعض سے اسهل ہو) اور یہ صورت وہ معنی تخیر ہے) اور صدقہ فطر میں جو تخیر ہے وہ تخیر کامل نہیں "کما لا يخفى على الناس" کہ وہ تو صرف صورت تخیر ہے معنی نہیں ہے۔ قولہ والنقل عنه الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "وانقل عنه" کا عطف "ان" کے اسم پر ہے تقدیر عبارت یہ ہے "وان النقل عنه ای عن التکفیر بالمال الخ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "قیس للاحداء" یہ تیسیر کی بنا پر منصوب ہے۔ اور یہ ان کی خبر کے قائم مقام ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اپنے اس دعویٰ پر

فَكَانَ مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ إِلَّا أَنَّ الْمَالَ هُنَا غَيْرُ عَيْنٍ فَأَيُّ مَالٍ أَصَابَهُ مِنْ بَعْدِ دَامَتْ بِهِ الْقُدْرَةُ وَلِهَذَا سَاوَى الْإِسْتِهْلَاكِ الْهَلَاكَ هُنَا لِأَنَّهُ دَامَ التَّعَدُّ عَلَى مَحَلِّ مَشْغُولٍ بِحَقِّ الْغَيْرِ۔

ترجمہ۔ پس تکفیر بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہے مگر کفارہ میں مال غیر معین ہوتا ہے (بلکہ وجوب کا تعلق مطلق مال سے ہوتا ہے) پس حنث اور عجز کے بعد حانث کو جو مال بھی حاصل ہو اُس مال سے قدرت ثابت ہوگی۔ اور اس لئے کہ کفارہ بالمال میں مال غیر معین ہوتا ہے مال کا خود بخود ضائع ہو جانا اور حانث کا مال کو ضائع کر دینا "کفارہ بالمال" کے وجوب کے سقوط میں برابر ہیں کیونکہ حانث کی طرف سے ایسے عمل پر تعدی نہیں پائی گئی جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول ہو۔

تقریر و تشریح۔ کہ کفارہ بالمال "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حانث فی الیمین کا مال ضائع ہو جائے تو وہ فی الحال تکفیر بالمال سے عاجز ہے۔ تو اس عجز حالی کی وجہ سے باوجود مستقبل میں تو "قدرت علی التکفیر بالمال" کے، حکم تکفیر بالمالی سے روزے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے اور حکم کے انتقال میں مکلف پر آسانی ہے یا اس طور کہ مکلف کے لئے ممکن ہے کہ فی الحال تین دن کے روزے رکھ کر کفارہ ادا کرے اس کے حق میں اس کی عمر میں عجز دائمی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں عجز دائمی کا اعتبار ہے۔

قولہ فکان من قبیل الزکوٰۃ۔ یعنی جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ "کفارہ بالمال" قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے تو کفارہ بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہو گیا جس طرح وجوب زکوٰۃ کے بقا کے لئے قدرت میسرہ کا دوام شرط ہے اسی طرح کفارہ بالمال کے وجوب کے بقا کے لئے قدرت میسرہ شرط ہوگی۔ پس جب مال ضائع ہو جائے تو کفارہ بالمال ساقط ہو جائے گا (اور ضرورتاً یہ وجوب، روزہ کی طرف منتقل ہو جائے گا) جس طرح کہ نصاب زکوٰۃ کے ضائع ہو جانے سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔

قولہ الا ان یقال الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کفارہ بالمال اور زکوٰۃ کے درمیان ماہ الامتیاز بیان کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ قول، اعتراض کا جواب ہو۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا کہ کفارہ بالمال، زکوٰۃ کے قبیلہ سے ہے درست نہیں ہے۔ کیونکہ جس شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی پھر اُس کا مال ضائع ہو گیا تو اُس سے زکوٰۃ ساقط ہو گئی اب اگر اس شخص کے پاس نیا مال آجائے تو ساقط شدہ زکوٰۃ کا وجوب نہیں لوٹتا (جب اس نئے مال نامی پر سال گزرے گا تو اس نئے مال کی زکوٰۃ واجب ہوگی) تو چاہیے یہ کہ جب حانث فی الیمین پر کفارہ بالمال واجب ہوا پھر اُس کا مال ضائع ہو گیا تو اُس سے کفارہ بالمالی ساقط ہو گیا ابھی تک اُس نے۔ دئے نہیں رکھے تھے کہ اُس کے پاس نیا مال آگیا تو اُس پر ساقط شدہ کفارہ بالمال کا وجوب نہ لوٹتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ جب اس کے پاس نیا مال آجائے تو اُس پر کفارہ بالمال کا وجوب لوٹ آتا ہے

الجواب: کفارہ بالمال اور زکوٰۃ میں فرق ہے زکوٰۃ کا تعلق مال معین کے ساتھ ہوتا ہے تو جب یہ مال ضائع ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اب اگر نیا مال آجائے تو ساقط شدہ زکوٰۃ کا وجوب عود نہیں کرتا ماں جب اس نئے مال نامی پر سال گذرے گا تو اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اور کفارہ بالمال کا تعلق مال معین کے ساتھ نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کا تعلق مطلق مال کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ یہاں مقصود وہ چیز ہے جو تقرب کی صلح ہو موجب الثواب ہو حث کے اثم کی سائر ہو۔ پس جو مال حث کے وقت موجود ہو وہ اور جو مال حث کے بعد حاصل ہوا ہو وہ دونوں اس میں برابر ہیں تو جو مال بھی حث کے بعد حاصل ہو اس سے کفارہ بالمال کے ادا کرنے پر قدرت ثابت ہوگی پس اسی لئے حاث فی الیمین پر کفارہ بالمال کا وجوب عود کرتا ہے۔

وَأَمَّا الْجِدَارُ فَالشَّرْطُ فِيهِ الْمُسْكِنَةُ مِنَ السَّفَرِ الْمُعْتَادِ بِرَاحِلَةٍ وَزَادُوا يُسْرَ لَا يَقَعُ إِلَّا بِخَدَمٍ وَأَعْوَانٍ وَمَرَائِبٍ وَلَيْسَ ذَلِكَ بِشَرْطٍ بِالْإِجْمَاعِ فَلِذَلِكَ لَمْ يَكُنْ شَرْطًا لِلدَّوَامِ الْوَاجِبِ -

ترجمہ۔ اور حج میں "قدرت ممکنہ" شرط ہے۔ وہ یہ کہ سفر مقاد ہو یعنی جس طرح لوگ عادتاً اس سفر کو طے کرتے ہوں، اور وہ ایک سواری اور ٹھوڑے سے زائد راہ کے ساتھ طے ہوتا ہے۔ اور یسر تو اس صورت میں واقع ہوتا ہے جبکہ انسان کے ساتھ بہت سارے خادم اور بہت سارے مددگار اور بہت سی سواریاں ہوں اور وہ افر مقدار میں مال ہو، اور یہ تو بالاجماع شرط نہیں ہے۔ پس اسی لئے "قدرت ممکنہ" کا دوام واجب کے دوام کے لئے شرط نہیں ہے۔

تقریر و تشریح۔ قلہ ولہذا ساوی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے کفارہ بالمال اور زکوٰۃ کے درمیان دو سرائق بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسی لئے کہ کفارہ بالمال میں مال غیر معین ہوتا ہے، کفارہ بالمال کے وجوب کے سقوط میں "مال کا ضائع ہو جانا" اور حاث کا اپنے مال کو خود ضائع کر دینا، برابر ہے۔ جس طرح مال کے ضائع ہو جانے سے کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح حاث کے خود اپنے مال کو ضائع کر دینے سے بھی کفارہ بالمال ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وجوب کفارہ میں مال معین نہیں ہوتا تو حاث کی طرف سے ایسے عمل پر تعدی اور تجاوز نہیں پایا گیا جو غیر کے حق کے ساتھ مشغول

ہو اور اس محل (یعنی مال) کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق متعلق ہو چکا ہو، تو اب استعلاک کی صورت میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حاث نے جب خود مال کو ضائع کیا ہے تو زجر اور ڈانٹ کے لئے اس پر کفارہ بالمال واجب ہے، بخلاف زکوٰۃ کے کیونکہ اس میں وجوب زکوٰۃ کے لئے مال معین ہوتا ہے تو جب صاحب نصاب جس پر زکوٰۃ واجب ہو گئی ہے وہ خود اپنے مال کو ضائع کر دے تو اس کے ذمہ سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے ایسے عمل پر تعدی پائی گئی ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے حق کا تعلق ہو چکا ہے تو اس شخص پر اس کی تعدی کی وجہ سے ڈانٹ کے لئے زکوٰۃ واجب ہوگی۔

قولہ واما الحج الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول اس امر کا احتمال رکھتا ہے کہ یہ ایک دہم کا ازالہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ اس امر کا ابتدائی بیان ہو کہ حج اداسی طرح صدقہ فطر "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب نہیں ہوتے بلکہ یہ دونوں "قدرت ممکنہ" کے ساتھ واجب ہوتے ہیں۔ حج تو "قدرت ممکنہ" کے ساتھ اس لئے واجب ہوتا ہے کہ ٹھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری اذنی قدرت ہے جس کے ذریعہ انسان حج کی ادائیگی پر قادر ہوتا ہے اور یہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" سے مستفاد ہوتا ہے۔ کیونکہ استطاعت اسی قدر سے حاصل ہو جاتی ہے جس کو ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور یسر تو اس صورت میں واقع ہوتا ہے جبکہ انسان کے ساتھ بہت سے خادم اور بہت سے مددگار اور بہت سی سواریاں ہوں اور اس کے علاوہ اس کے پاس داخل مال موجود ہو۔ اور یہ بالاجماع شرط نہیں ہے۔ تو جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ حج "قدرت ممکنہ" کے ساتھ ثابت ہوتا ہے تو پھر دوام حج کے لئے اس "قدرت ممکنہ" کا بقاء شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ بقاہ واجب کے لئے "قدرت ممکنہ" کا بقاء شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت: احداث فعل پر ممکن کے لئے محض شرط ہے اس میں علیت کا معنی نہیں ہے پس بقاہ واجب کے لئے اس کا بقاء شرط نہیں ہے اس لئے کہ بقاہ وجود کا غیر ہے اور جو چیز وجود کی شرط ہو اس کا بقاء کے لئے شرط ہونا ضروری اور لازم نہیں ہے۔ دیکھیے کہ باب نکاح میں شہود کا ہونا نکاح کے انعقاد کے لئے شرط ہے لیکن ان شہود کی بقاء نکاح کی بقاء کے لئے شرط نہیں ہے پس جب حج کی "قدرت ممکنہ" متعین ہو جائیگی تو حج بحالہ واجب رہے گا۔ اور حج کی اس بقاء کا ثمرہ گنہ گار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔

وَكذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة وهو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء ألا ترى أنه يجب ثياب

الْبَذْلَةُ وَلَا يَقَعُ بِهَا الْيُسْرُ لَا نَهَا لَيْسَتْ بِنَامِيَةٍ فَلَمْ يَكُنِ الْبَقَاءُ مُقْتَضًى إِلَى دَوَامِ شَرْطِ الْوُجُوبِ

ترجمہ۔ اور حج کی طرح صدقہ فطر بھی صفۃ یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور وہ (یعنی شرط مذکور کہ وہ قدرت ممکنہ ہے) غنا (یعنی مالک نصاب ہونا) ہے تاکہ جو شخص غنا کے ساتھ موصوف ہے وہ (غنا کا اہل ہو جائے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ (یعنی صدقہ فطر) استعمال کے کیڑوں کے ساتھ واجب ہو جاتا ہے حالانکہ استعمال کے کیڑوں کے ساتھ یسر واقع نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ نامیہ نہیں ہیں۔ پس واجب اپنی بقا میں قدرت ممکنہ کے دوام کی طرف محتاج نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح۔ اور احتمال اول پر تقریر مقام یہ ہے کہ بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ حج قدرت میسرہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے کیونکہ ادائیگی کے لئے سواری اور زاد راہ پر قدرت شرط ہے۔ اور زاد راہ اور سواری دونوں اصل قدرت پر زائد ہیں کیونکہ ادائیگی کے لئے ادنیٰ قدرت تو یہ ہے کہ انسان تندرست ہو کہ پیدل چلنے اور راستہ میں زاد راہ کے اکتساب پر قادر ہو اسی لئے تو پیدل حج کی تندرست ہے۔ پھر بقا کے لئے اس کی قدرت میسرہ کی بقا کو شرط قرار نہیں دیا گیا (ای بنا علی زعم المعترض) حتیٰ کہ اگر زاد راہ اور سواری پر قدرت حاصل ہونے کی وجہ سے مکلف پر حج واجب ہو گیا اور ابھی تک اس نے حج کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ قدرت فوت ہو گئی تو اس قدرت کے فوت سے حج اس سے ساقط نہیں ہوگا بلکہ اس پر بحالہ واجب رہے گا۔ فاتحہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ الی الجواب بما ذکر۔ **تنبیہ۔** وجوب حج میں ادنیٰ قدرت کے بارے میں سائل نے جس توہم کا ذکر کیا ہے نماز کی طرح اس کا حج میں اس لئے اعتبار نہیں کیا گیا کہ اس اعتبار کی بنا پر حج عظیم واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ صورتحال اکثر اور غالب طور پر ہلاکت اور موت کا سبب بنتی ہے بخلاف نماز کے کیونکہ اس میں توہم قدرت کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے کہ اس کا اثر اس کے خلف یعنی تصانیف ظاہر ہو اور حج کا تو خلف ہے نہیں تو پھر توہم مذکور کے اعتبار کرنے کی صورت میں بدستور حج باقی رہے گا۔ لہذا وجوب حج میں سائل کے ادنیٰ قدرت کے بارے میں بیان کردہ توہم قدرت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

قوله و كذلك صدقة الفطر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حج کی طرح صدقہ فطر بھی صفۃ یسر کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ قدرت ممکنہ کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور قدرت ممکنہ سے مراد غنا شرعی ہے اور وہ مکلف کا مالک

نصاب ہوتا ہے اور غنا مذکور یسر نہیں ہے کیونکہ یسر تو مال نامی سے حاصل ہوتا ہے (لیکون الاداء من الفضل) اور اس میں تو مال کا نامی ہونا شرط نہیں ہے اور اسی لئے تو اس میں (ای صدقہ فطر میں) حوالہ جن حول شرط نہیں ہے بلکہ اگر مکلف لیلۃ الفطر کو نصاب کا مالک ہو گیا تو اس پر صدقہ فطر واجب ہو جائے گا۔ اور ہم نے غنا مذکور کو اس لئے شرط قرار دیا ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مذکور ہے "خَيْرُ الصَّدَقَةِ مَا كَانَ عَنْ فَرَحٍ غَنِيٍّ" رواہ البخاری ومسلم، بہترین صدقہ وہ ہے جو غنا سے ہو یعنی صدقہ دے اور پھر غنا باقی رہے مطلق فقیر نہ ہو جائے۔ پس مکلف میں صفت غنا کا اعتبار ضروری ہوتا کہ وہ اس غنا کے واسطے سے غیر غنی کرنے کا اہل ہو جائے کیونکہ کسی کو غنی کرنا اپنے غنی ہونے کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا جیسا کہ کسی کو مالک بنانا اپنے مالک ہونے کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا ہے۔

مسو ال غنا سے مراد تو یہ ہے کہ مکلف ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو اور یہی قدرت ممکنہ ہے اور جس کا تم نے ذکر کیا ہے وہ تو قدرت میسرہ ہے پس ہر اس شخص پر صدقہ فطر واجب ہوگا جو ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ الجواب۔ اگر غنا سے مراد وہ ہو جس کا تم نے ذکر کیا تو اس صورت میں قلیب موضوع لازم آئے گا بایں طور کہ وہ شخص کسی محتاج کو صدقہ دے گا۔ پھر یہ شخص خود کل کو محتاج ہو کر اس سے بعینہ ہی صدقہ مانگے گا۔ اور یہ تو قیاس ہے کیونکہ اپنی حاجت کو پورا کرنا سوال کی نوبت نہ آئے یہ ادنیٰ ہے فقیر کی حاجت پیدا کرنے سے اسی لئے تو ہم نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جس کے پاس نصاب سے کم مال ہے وہ حکم عدم میں ہے حتیٰ کہ شرع شریف نے نصاب سے کم مال کے مالک کے لئے صدقہ لینا جائز قرار دیا ہے

**فصل فی صفۃ الحسین للما مؤس بہ المأمور بہ نوعان حسن لغنی
فی عینہ وحسن لغنی فی غیرہ۔**

ترجمہ۔ یہ فصل، مامور بہ کی صفۃ حسن کے بیان میں ہے۔ مامور بہ دو قسم ہے (۱) حسن لغنی (۲) حسن لغیرہ

تقریر و تشریح قوله الا تری الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے اس دعویٰ پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ صدقہ فطر "قدرت میسرہ" کے ساتھ واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ "قدرت ممکنہ" کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں کہ خدا آپ

اس امر کی طرف توجہ فرمائیں کہ صدقہ فطر استعمال کے کپڑوں کے سبب سے واجب ہو جاتا ہے جبکہ یہ کپڑے حاجۃ اصلہ سے فائدہ ہوں اور نصاب کے مساوی ہوں۔ حالانکہ ان کپڑوں سے ٹیسر حاصل نہیں ہوتا ہے کیونکہ ٹیسر تو مال نامی سے حاصل ہوتا ہے (لیکن الاداء من الفضل) اور یہ کپڑے نامی نہیں ہیں۔ ہاں ان کپڑوں سے "قدرت ممکنہ" حاصل ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ صدقہ فطر کے وجوب کے لئے "قدرت ممکنہ" شرط ہے "قدرت میسرہ" شرط نہیں ہے پس صدقہ فطر اپنی بقا میں اپنی قدرت ممکنہ کے بقا کی طرف متوجہ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نصاب ضائع ہو گیا اور مکلف نے ابھی تک صدقہ فطر ادا نہیں کیا تھا تو اس کے ذمہ سے صدقہ فطر ساقط نہیں ہوگا۔
تنبیہ۔ صدقہ فطر کے بارے میں بھی حج کی طرح اشکال مذکور اور اس کے جواب کی تقریر مد نظر رہے۔

قوله فصل فی صفة الحسن للما موریہ الخ چونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے آخر الکتاب میں "صفة الحسن للما موریہ" کا اثبات کیا ہے تو یہاں اس کے اثبات کے لئے احتجاج کو ترک کرتے ہوئے اس کی تقسیم شروع فرمادی۔ اب ہم بیان تقسیم سے پہلے تمہیداً بصیرت کے لئے چند ضروری امور کا ذکر (اختصاراً) کرتے ہیں۔ اولاً: شارع جس شئی فعل کا امر فرمائے وہ مامور بہ ہے اور جس شئی فعل پر نہی فرمائے وہ منہی عنہ ہے۔ مامور بہ حسین ہوتا ہے اور منہی عنہ قبیح ہوتا ہے۔ مامور بہ کا حسین ہونا عقل و نقل دونوں سے ثابت ہے۔ عقلاً تو اس لئے کہ شارع حکم ہے اور حکیم قبیح شئی کو طلب نہیں کرتا کیونکہ یہ حکمت کے منافی ہے۔ اور نقلاً اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **رَبِّ انَّا لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَانَّا لَا يَنْهَى عَنِ الْعِفَّةِ** (اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ ہمیں فحش سے نہیں مامور کرتا اور ہم عفت سے نہیں روکتے)۔ ثانیاً: حسن و قبیح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے۔ اول کسی شئی کا طبیعت کے مناسب ہونا حسن ہے اور کسی شئی کا طبیعت کے منافی ہونا قبیح ہے جیسے (کما جلتا ہے) الحلو حسن و الملو قبیح۔ ثانی کسی شئی کا صفت کمال ہونا حسن ہے اور کسی شئی کا صفت نقصان ہونا قبیح ہے جیسے (کما جلتا ہے) العلم حسن و الجهل قبیح۔ ثالث کسی شئی کا مدح و ثواب کا متعلق ہونا حسن ہے اور کسی شئی کا مذم و عقاب کا متعلق ہونا قبیح ہے یعنی حسن وہ فعل ہوتا ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں حمد کا اور آخرت میں ثواب کا مستحق قرار پائے اور قبیح وہ فعل ہوتا ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق قرار پائے جیسے (کما جلتا ہے) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة۔ حسن و قبیح کا (ان تین معانی مذکورہ پر) یہ اطلاق افعال العباد میں ہے۔ باقی اللہ تبارک و تعالیٰ کے افعال مبارکہ حسنہ ہیں اور یہاں حسن کا معنی صفت کمال ہے اب یہ اشکال نہیں ہو سکتا کہ حسن و قبیح کا استعمال ان معانی ثلاثہ مذکورہ پر درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال، صفت حسن کے ساتھ موصوف ہیں حالانکہ ان کے ساتھ آخرت میں ثواب کا تعلق نہیں

ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ ثواب سے مستغنی ہیں بلکہ وہ تو اپنے بندوں کو ثواب سے نوازتے ہیں۔ و تقریر الجواب ظاہر۔ سوال حسن طاعة اور قبح و معصية میں تقابل ہے جس طرح حسن طاعة کے اوصاف لازمہ میں سے ہے اور بالا جماع مواخذہ کے منافی ہے اسی طرح قبح و معصية کے اوصاف لازمہ میں سے ہے اور عفو کے منافی ہوگا۔ کیونکہ ان کے درمیان تقابل ہے پس بنا بریں چاہیے کہ آخرت میں عفو صحیح نہ ہو کیونکہ یہ لازمہ کے منافی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے وہ چاہے تو اپنے عاصی بندے کو عاف فرمادے الجواب: ہاں حسن طاعة اور قبح و معصية میں تقابل ہے لیکن یہ تقابل محض عفو کی انتفاء کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ کسی فعل کے متعلق عقاب ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس فعل کا مرتکب، عقاب کا مستحق ہے نہ یہ کہ اس کو عذاب کرنا اللہ تعالیٰ پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ مالک و عزاد ہے وہ چاہے تو اپنے عاصی بندے کو عاف فرمادے یا اس کو عذاب میں مبتلا کر دے۔ ثالثاً: حسن و قبح پہلے دونوں معانی کے اعتبار سے بالاتفاق عقلی ہیں اور معنی ثالث کے اعتبار سے ان کے عقلی اور شرعی ہونے میں نزاع واقع ہوا ہے۔ اثنا عشر کے نزدیک افعال کا حسن و قبح شرعی ہے اس میں عقل کو کوئی دخل نہیں۔ (بقیہ تقریر متن اور ترجمہ کے بعد دیکھیں)

وَالَّذِي حَسَنٌ لِّمَعْنَى فِي عَيْنِهِ نَوْعَانِ مَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ
كَالصلوة فَإِنَّهَا تَأْدَى بِأَفْعَالٍ وَأَقْوَالٍ وَضَعَتْ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّعْظِيمِ
حَسَنٌ فِي نَفْسِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي غَيْرِ حِينِهِ أَوْ حَالِهِ

ترجمہ۔ اور وہ مامور بہ جو حسن لعینہ ہے دو قسم ہے (۱) وہ ہے کہ مامور بہ جس وصف کی وجہ سے حسن ہے وہ وصف فی حد ذاتہ حسن ہے جیسے صلوٰۃ ہے کیونکہ یہ ان افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جو وضع ہی تعظیم باری تعالیٰ کے لئے کئے گئے ہیں اور تعظیم لذاتہ حسن ہے مگر یہ تعظیم اپنے وقت کے غیر وقت میں ہو (جیسے صلوٰۃ کو اوقات مکروہہ میں ادا کرنا) یا یہ کہ تعظیم اپنی حالت کی غیر حالت میں ہو (جیسے نماز کو مع الحدیث و الجنابتہ ادا کرنا ہے)

تقریر و تشریح۔ شارع نے جس فعل کا امر کیا وہ حسن ہے اور جس فعل سے نہی کی ہے وہ قبیح ہے۔ حتیٰ کہ جس فعل کے لئے اس نے امر کیا ہے اگر اس کے برعکس اس فعل سے نہی کر دیتا تو وہ فعل قبیح ہو جاتا اور جس فعل سے نہی کی ہے اگر اس کے برعکس اس

فعل کا امر کر دیتا تو وہ حسن ہو جاتا۔ اور احناف کے نزدیک افعال کا حسن وقوع عقلی یعنی واقعی ہے شرع پر موقوف نہیں۔ شرع شریف کے وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسنہ ہیں۔ اس امر کے مستحق ہیں کہ ان کے فاعل کو ثواب ملے اور بعض افعال قبیحہ ہیں اس امر کے مستحق ہیں کہ ان کے فاعل اور مرتکب کو عذاب ہو تو جو فعل حسن تھا اس کا شارع نے امر کر دیا اور جو قبیح تھا اس سے نہی کر دی کیونکہ امر حکیم ہے تو شارع نے حسن وقوع جو نفس الامر میں افعال کے لئے ثابت ہیں ان کو ظاہر فرما دیا جیسے علم طلب اس نفع دہر کو ظاہر کرتا ہے جو اذیت دینے کے لئے نفس الامر میں ثابت ہے۔ تو محمول کے لئے بسا اوقات حسن وقوع و افعال تک رسائی ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن اور کذب ضار کا قبیح اور بسا اوقات رسائی نہیں ہوتی جیسے آخر رمضان کے روزوں کا حسن اور اول شوال کے روزہ کا قبیح کیونکہ اس میں عقل کو کوئی مجال نہیں اور شرع شریف نے حسن وقوع واقعی کو ظاہر کر دیا ہے۔ لیکن اس مقام پر یہ امر پیش نظر رہے کہ احناف کے نزدیک ایک فعل کا عقلاً اور نفس الامر میں حسن یا قبیح ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ عقل نے جس فعل کو حسن سمجھا ہے شارع اس کا امر بھی کرے اور جس فعل کو اس نے قبیح سمجھا ہے اس سے نہی بھی کرے البتہ شارع جو حکم حکیم ہے وہ مروج کو ترجیح نہیں دیتا اس لئے حسن، استحقاق امر کے لائق اور قبیح استحقاق نہی کے لائق ہو سکتا ہے۔ اور یہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک امر یا نہی کو مستلزم ہو۔ حاکم تو اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے اس لئے جب شارع حکم نہیں کرتا حکم نہیں پایا جاتا۔ عقل تو حسن وقوع کی معرفت کا آلہ ہے۔ اور معزلہ کے نزدیک افعال کا حسن وقوع عقلی ہے بایں طور کہ عقل حسن وقوع کے ساتھ حاکم ہے شرع کو کوئی دخل نہیں ہے ایک فعل کا عقلاً حسن یا قبیح ہونا اس امر کو مستلزم ہے کہ شارع اس کے لئے امر یا نہی کرے و اذلة الفساق فی المبسوطات۔ اب اس تمہید کے بعد مأمورہ کی تقسیم کا بیان یہ ہے کہ مأمورہ باعتبار حسن کے دو قسم ہے ایک قسم حسن یعنی وہ ہے (اور حسن یعنی وہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات میں حسن ہو۔ اس کے غیر کو اس میں دخل نہ ہو) اور دوسری قسم حسن غیرہ ہے (اور حسن غیرہ وہ ہوتا ہے کہ اس کے حسن کا منشاء وہ غیر ہو اور مأمورہ کو اس میں کچھ دخل نہ ہو) اور حسن یعنی قسم اول دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ مأمورہ جس وصف کی وجہ سے حسن ہے وہ وصف فی نفسہ اور لذاتہ حسن ہے اور وہ وصف اس مأمورہ کی ذات میں ہے جیسے نماز کیونکہ نماز ان افعال اور اقوال کے ساتھ ادا کی جاتی ہے جو بدعت ہی اللہ تبارک و تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کئے گئے ہیں۔ ذرا غور کیجئے کہ نماز اپنی ابتداء سے لے کر اپنی انتہا تک اقوال و افعال کے اعتبار سے سراسر اللہ تبارک و تعالیٰ کی تعظیم ہے اور اس کی حمد و ثناء ہے اور اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے اور اس کے سامنے کھڑا ہونا ہے اور اس کی بارگاہ میں بیٹھنا ہے۔ تو یہ تمام افعال و اقوال فی نفسہا حسن ہیں کیونکہ یہ وضع ہی اللہ تبارک و تعالیٰ کی تعظیم کے لئے کئے گئے ہیں اور تعظیم فی ذاتہ حسن ہے کیونکہ یہ منعم کا تشکر ہے (اور ایمان باللہ اسی قسم سے ہے بلکہ مرتبہ کے

اعتبار سے وہ نماز سے اعلیٰ ہے کیونکہ یہ کسی حالت میں سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے جبکہ نماز بعض حالات میں سقوط کو قبول کرتی ہے جیسے حالت حیض و نفاس میں، اسی لئے بعض نے قسم اول کی نوع اول کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک وہ جو سقوط کو قبول نہ کرے جیسے ایمان اور دوسری وہ جو سقوط کو قبول کرے جیسے نماز۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول «الآن یکون فی غیر حیضہ او حالہ» ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ تعظیم باری تعالیٰ (یعنی نماز) فی حد ذاتہ حسن ہے تو حسن اس کو لازم ہوگا اور اس سے منفک نہیں ہوگا۔ تو چاہیے کہ نماز پر حال اور ہر وقت میں حسن ہو جبکہ حالتہ حدث و جنابت اور حالت حیض و نفاس میں اور اوقات مکروہہ میں نماز حسن نہیں ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ تعظیم (یعنی نماز) حسن لذاتہ ہے اور حسن اس کو اس کے اپنے حالات اور اوقات میں قطعاً لازم ہے اس سے منفک نہیں ہوتا ہے اور حالت حدث و جنابت اور حالت حیض و نفاس اس تعظیم یعنی نماز کی حالت ہی نہیں ہے اور اوقات مکروہہ اس کے اوقات ہی نہیں ہیں اگر حالات و اوقات مذکورہ میں نماز حسن نہ ہو تو کوئی محذور لازم نہیں آتا ہے۔

وَمَا تَلْتَحِقَ بِالْوَاسِطَةِ بِمَا كَانَ الْمَعْنَى فِي وَضْعِهِ كَالشَّكْوَةِ وَالصَّوْمِ
وَالْحَجِّ فَإِنَّ هَذِهِ الْأَفْعَالَ بِوَاسِطَةِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ وَاشْتِهَاءِ النَّفْسِ
وَشَرَفِ الْمَكَانِ تَضَمَّنَتْ إِغْنَاءَ عِبَادِ اللَّهِ وَقَهْرَ عَدُوِّهِ وَتَعْظِيمَ
شَعَائِرِهِ فَصَارَتْ حَسَنَةً مِنَ الْعِبَادِ لِلرَّبِّ عَمَرَتْ قُدْرَتُهُ بِلَا
ثَالِثٍ مَعْنَى لِكُونِ هَذِهِ الْوَسَائِلِ ثَابِتَةً بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى مَصَافَةً إِلَيْهِ

ترجمہ۔ اور حسن یعنی قسم دوم وہ ہے جو واسطہ کے سبب سے حسن یعنی پہلی قسم جو «ماکان المعنی فی وضعہ ہے» کے ساتھ ملحق ہے جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج ہے کیونکہ یہ افعال حاجت فقیر اور اشتہاء نفس اور شرف مکان کے واسطہ سے اللہ تعالیٰ کے بندوں کے اغناء کو اور اللہ تعالیٰ کے دشمن کو مغلوب کرنے کو اور اللہ تعالیٰ کے شائق کی تعظیم کو متضمن ہو گئے ہیں پس یہ افعال حسنہ ہو گئے ہیں در انحاء کی یہ صادر ہونے والے ہیں بندے سے رب تعالیٰ عزت قدرت کے بغیر واسطہ معنی ثالث (یعنی امر خارج) کے کیونکہ یہ وسائط اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں اور اسی کی طرف مضاف ہوتے ہیں یعنی منسوب ہوتے ہیں۔

(تو یہ وسائل درمیان میں حاصل نہیں ہوں گے ان کا ہونا برا ہے)

تقریر و تشریح قولہ وما التحي بالواسطة الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”بالواسطة“ میں بابت یہ ہے۔ اول ”بما کان الخ التحي“ سے متعلق ہے اور ”ثالث معنی“ میں صفت کی اصناف موصوف کی طرف ہے تقریر عبارت یہ ہے ”بلا اعتبار معنی ثالث“ اور یہاں واسطہ سے مراد وہ امر ہے جس پر اس مأمور کے حسن کا ثبوت موقوف ہے۔ اور شفا کر اعمال حج اور ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کا حکم قرار دیا گیا ہو۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حسن بعینہ کی دوسری قسم وہ ہے جو واسطہ کے سبب سے حسن بعینہ کی قسم اول یعنی ”ما کان المعنی فی وضع“ کے ساتھ ملتی ہے (چونکہ یہ واسطہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے بندے کے اختیار کو اس میں دخل نہیں ہے اس لئے یہاں واسطہ کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس قسم کو حسن بعینہ کے اقسام سے شمار کیا گیا ہے) جیسے زکوٰۃ اور روزہ اور حج ہے۔ پس زکوٰۃ بظاہر مال کا ضائع کرنا ہے۔ لیکن فقیر کو اللہ تعالیٰ کا محبوب ہے اس کی حاجت کو پورا کرنے کی وجہ سے یہ حسن ہو گئی ہے اور فقیر کی حاجت محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہے اس فقیر کو اس میں دخل نہیں ہے اور اسی طرح روزہ بظاہر نفس کو بھوکا رکھنا اور اس کو ہلاک کرنا ہے لیکن نفس آمارہ بالسوء (جو کہ اللہ تعالیٰ کا عداوت ہے) کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حسن ہو گیا ہے اور نفس کی عداوت اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اور اسی طرح حج بظاہر قطع مسافت اور مقامات متعددہ مخصوصہ کا دیکھنا اور سعی کرنا ہے اور یہ امور حسنہ نہیں ہیں ان میں جو حسن کیا ہے وہ مکان کی عظمت و شرافت کی وجہ سے ہے اور مکان کی شرافت محض اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے اور اسی کی عطا کردہ ہے بندے کو اس میں اختیار نہیں ہے (یاؤں کہہ لیجیے کہ اس شرافت میں ان ائمہ متعددہ کو کوئی اختیار نہیں ہے) جب یہ وسائل (جن سے حسن ثابت ہوتا ہے) ہمارے لئے غیر اختیاری ہیں اور محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کردہ ہیں تو گویا یہ وسائل درمیان میں حاصل نہیں ہیں۔ پس زکوٰۃ اور روزہ اور حج حسن بعینہ ہو گئے اسی لئے تو ان کو حسن بعینہ کے اقسام سے شمار کیا ہے اور ”ما کان المعنی فی وضع“ کے ساتھ ملتی کیا ہے۔ لیکن نفس واسطہ ہونے کی وجہ سے یہ ایک مستقل قسم بھی قرار پائی۔ اور حسن بعینہ کی قسم ثانی قرار پائی یعنی افعال مذکورہ باوجود اس کے کہ ان میں وسائل موجود ہیں۔ حسن بعینہ کے ساتھ اس لئے ملتی ہو گئے ہیں کہ یہ وسائل محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں اور اسی کی طرف منسوب ہیں گویا کہ یہ درمیان میں حاصل ہی نہیں ہیں۔ اور حسن بعینہ کی اس نوع اور حسن غیرہ کی دونوں قسموں میں یہی فرق ہے کیونکہ اس نوع میں واسطہ محض اللہ تعالیٰ

کا پیدا کردہ ہے بندے کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے پس گویا کہ یہ واسطہ موجود ہی نہیں ہے تو یہ نوع حسن بعینہ ہو گئی بخلاف قسم ثانی کے کہ اس میں جو وسائل ہیں ان میں بندے کے اختیار کو دخل ہے اسی لئے تو ان افعال کو جن میں یہ وسائل موجود ہیں حسن غیرہ کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے جیسے جہاد اور صلوة الجنائزہ اور اقامتہ حدود۔

وَحُكْمُ هَذَيْنِ النَّوعَيْنِ وَاحِدٌ وَهُوَ أَنَّ الْوُجُوبَ مَتَى ثَبَتَ لَا يَسْقُطُ إِلَّا بِفَعْلٍ الْوَاجِبِ أَوْ بِاعْتِرَاضٍ مَا يَسْقُطُهُ بَعِيْنُهُ

ترجمہ۔ اور حسن بعینہ کی ان دونوں قسموں کا ایک حکم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ جب واجب، مکلف کے ذمہ ثابت ہو جائے تو وہ ساقط نہیں ہوتا مگر واجب کے ادا کر دینے سے یا اس امر کے عروض کی وجہ سے جو بعینہ واجب کو ساقط کر دے۔

تقریر و تشریح قولہ وحکم ہذین النوعین الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حسن بعینہ کی ان دونوں قسموں (یعنی الحسن المعنی فی نفسہ اور الملحق بہ) کا ایک حکم ہے وہ یہ کہ جب واجب مکلف کے ذمہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس واجب کا سقوط صرف دو طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتا ہے یا تو مکلف اس واجب کی ادائیگی کر دے تو یہ واجب مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے اور یا مکلف کو ایسا امر عارض ہو جائے جو بعینہ واجب کے سقوط میں بلا واسطہ مؤثر ہو جیسے حیض و نفاس کیونکہ یہ بعینہ نماز کے سقوط میں اپنے عروض کے وقت بلا واسطہ مؤثر ہیں۔ توضیح المقام علی وجہ التفصیل یوں ہے کہ حسن بعینہ کی دونوں قسموں کے دو حکم ہیں ایک حکم یہ ہے کہ مکلف کے واجب کو ادا کر دینے سے یہ واجب اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ مکلف کو ایسا امر عارض ہو جائے جو بعینہ واجب کو اس کے ذمہ سے ساقط کر دے تو حکم اول حسن بعینہ کی دونوں قسموں اور حسن غیرہ کی دونوں قسموں کے درمیان مشترک ہے اور حکم ثانی ان کے درمیان ماہ الامتیاز ہے کیونکہ امر عارض حسن غیرہ کی دونوں قسموں کے لئے بالذات مسقط نہیں ہے بلکہ بالواسطہ مسقط ہے۔ پس مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”بعینہ حسن غیرہ“ سے احتراز ہے۔ تنبیہ۔ بیان سابق سے یہ امر مفہوم ہو رہا ہے کہ امر عارض، سقوط واجب کی علت ہے سبب اور شرط نہیں ہے۔ سوال۔ وجوب سے مراد نفس وجوب ہے (جو اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے) یا وجوب سے

مراد وجوب ادا ہے (جو امر سے ثابت ہوتا ہے) اگر وجوب سے مراد نفس وجوب ہو تو مصنف کا قول "باعتراض ما یسقط بعینہ" صحیح ہے کیونکہ نفس وجوب، وجوب کے بعد وقت میں حوادث کے عارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا یہاں وارد کرنا مناسب نہیں ہے کیونکہ اس سے خروج عن المبحث لازم آتا ہے اس لئے کہ ہماری گفتگو تو ثابت بالامر کے حسن کے بیان میں ہے اور وہ تو وجوب ادا ہے اور اگر وجوب سے مراد وجوب ادا ہو تو اس کا اس مقام پر وارد کرنا درست ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "باعتراض ما یسقط بعینہ" صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب ادا ہو کر امر کے ساتھ ثابت ہوتا ہے وہ اپنے ثبوت (یعنی وجود) کے بعد امر عارض کے پیش آجائے کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتا ہے کیونکہ خطاب آخر وقت میں متوجہ ہوتا ہے اور اس کے بعد عرض عارض، سقوط واجب کے لئے مفید نہیں ہوتا ہے۔ الجواب: وجوب سے مراد نفس وجوب ہے (جو کہ اپنے سبب سے ثابت ہوتا ہے) اور خروج عن المبحث بھی لازم نہیں آتا ہے کیونکہ وقت کا نفس وجوب کے لئے سبب ہونا امر کے واسطے سے معلوم ہوتا ہے تو نفس وجوب بالواسطہ امر سے ثابت ہوگا لہذا نفس وجوب کی اضافہ امر کی طرف درست ہے (لہذا بتائیں اس کو اس جگہ وارد کرنا صحیح ہے کیونکہ وہ اس وقت امر کے ساتھ ثابت ہے) جیسا کہ وہ حکم جو مقتضی سے ثابت ہوتا ہے اس کی اضافہ مقتضی کے واسطے سے نص کی طرف درست ہوتی ہے۔ علی عام بیان۔

وَالَّذِي حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ نَوْعَانِ مَا يَحْصِلُ الْمَعْنَى بَعْدَ كَيْفِ
مَقْصُودٍ كَالْوُضُوءِ وَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ وَمَا يَحْصِلُ الْمَعْنَى بِفِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ
كَالصَّلَاةِ عَلَى الْمَيِّتِ وَالْجِهَادِ وَأَقَامَةِ الْحُدُودِ فَإِنَّ مَا فِيهِ الْحُسْنُ مِنْ
قَضَاءِ حَقٍّ وَكَيْتَابِ أَعْدَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَالزَّجْرِ عَنِ الْمَعَاصِي يُحْصِلُ نَفْسَ
الْفِعْلِ وَحَكْمَ هَذَيْنِ النَّوْعَيْنِ وَاحِدٌ أَيْضًا وَهُوَ بَقَاءُ الْوَجِبِ
بِوَجُوبِ الْغَيْرِ وَسَقُوطُهُ بِسَقُوطِ الْغَيْرِ۔

ترجمہ۔ اور "حسن لغیرہ" دو قسم ہے ایک قسم وہ مامور ہے کہ جس غیر کی وجہ سے یہ حسن ہوا ہے وہ اس مامور کے بعد

فعل مقصود کے ساتھ حاصل ہو جیسے الوضوء اور السعی الی الجمعة۔ اور دوسری قسم وہ مامور ہے کہ جس غیر کی وجہ سے یہ حسن ہوا ہے وہ (غیر) فعل مامور کے ساتھ ہی ادا ہو جائے (اس غیر کے لئے کوئی اور فعل نہ ہو) جیسے صلوٰۃ علی المیت اور جہاد اور اقامۃ حدود، کیونکہ اس میں جو حسن ہے وہ لذاتہ نہیں ہے بلکہ یہ حسن حق مسلم کی ادائیگی کی وجہ سے (جیسے صلوٰۃ جنازہ میں ہے) اور اللہ تعالیٰ کے دشمنوں کو مغلوب کرنے کی وجہ سے (جیسے جہاد میں ہے) اور لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے (جیسے اقامۃ حدود میں ہے) اور وہ غیر (جس کی وجہ سے مامور بہ مشروع ہوا ہے) صرف مامور کے فعل سے ادا ہو جاتا ہے اور ان دو قسموں کا حکم بھی ایک ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ بقا واجب، وجوب غیر کی وجہ سے ہوگا اور سقوط واجب، سقوط وجوب غیر کی وجہ سے ہوگا۔

تقریر و تشریح قول والذی حسن لمعنی فی غیرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب مامور کی قسم ثانی "حسن لغیرہ" کی اقسام بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "حسن لغیرہ" دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ مامور جس غیر کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ غیر، مامور کے فعل سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ اس غیر کی ادا کے لئے مامور کے فعل کے بعد ایک اور فعل مقصودی کا پایا جانا ضروری ہو جیسے الوضوء ہے اور السعی الی الجمعة ہے۔ کیونکہ وضوء فی نفسه اعضا کو ٹھنڈا کرنے اور اعضا کو صاف ستھرا کرنے اور یاقی وضوء کرنے کا نام ہے۔ اس کی اپنی ذات میں کوئی حسن نہیں ہے یہ تو نماز کی وجہ سے حسن ہوا ہے۔ اور نماز صرف وضوء کر لینے سے ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کی ادائیگی کے لئے وضوء کرنے کے بعد قصد ایک اور فعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح السعی الی الجمعة فی نفسه چلنا پھرنا ہے اور اس کی ذات میں تو کوئی حسن نہیں ہے یہ تو اقامۃ جمعہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور جمعہ صرف چلنے پھرنے سے تو ادا نہیں ہوتا ہے بلکہ جمعہ کی ادائیگی کے لئے سعی کے بعد قصد ایک اور فعل کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ مامور جس غیر کی وجہ سے حسن ہوا ہے وہ غیر صرف فعل مامور سے ہی ادا ہو جاتا ہے اس کے لئے فعل مامور کے بعد کوئی اور فعل نہیں ہوتا جیسے "صلوٰۃ جنازہ" کیونکہ یہ فی نفسه بدعت ہے بت پرستی کے مشابہ ہے اس کی اپنی ذات میں حسن نہیں ہے۔ اس میں جو حسن ہے اس وجہ سے آیا ہے کہ اس سے حق مسلم ادا کیا جاتا ہے اور حق مسلم کی ادائیگی صرف صلوٰۃ جنازہ پڑھنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور نماز جنازہ پڑھنے کے بعد کسی اور فعل کی ضرورت نہیں ہے اور اسی طرح جہاد ہے۔ یہ فی نفسه اللہ تعالیٰ کے بندہ کی طرف میں مبتلا کرنا اور اس کے شہروں کو ویران کرنا ہے اس میں لذاتہ حسن نہیں ہے اس میں حسن اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ کی وجہ سے آیا ہے اور اعلاء کلمۃ اللہ (اللہ تعالیٰ کے کلمہ کو بلند کرنا) صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے فعل جہاد کے بعد کسی اور فعل کا

محتاج نہیں ہے۔ اور اسی طرح اقامت حدود ہے یہ بھی بظاہر عذاب دینا ہے اس میں لذاتہ تو حسن نہیں ہے اس میں محض اس وجہ سے حسن آیا ہے کہ اس سے لوگوں کو گناہوں سے روکا جاتا ہے اور روکنا صرف اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے اس کے بعد کسی اور فعل کی ضرورت نہیں رہتی۔ جب یہ تمام وسائل یعنی میت کا مسلمان ہونا اور کافر کا کفر اور منوعات شرعیہ کی ہشک حرمت نوع ثانی میں اور صلوة اور جمعہ نوع اول میں، بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں تو ان وسائل کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب کے سب ”حسن لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے عہ

قرآن حکم ہدین النوعین الخ اور ”حسن لغیرہ“ کی ان دو قسموں کا بھی ایک حکم ہے وہ یہ ہے کہ وجوب غیر کے ساتھ بقا واجب ہے اور وجوب غیر کے سقوط سے سقوط واجب ہو جاتا ہے پس بقا و وضو بھی، بقا و صلوة و جمعہ کی وجہ سے ہوگا اور سقوط صلوة و جمعہ سے سقوط وضو و وحی ہوگا اور اسی طرح صلوة حجازہ اور جہاد اور اقامت حدود کی بقا و بقا و حق مسلم و اعلاء کلمۃ اللہ تعالیٰ اور جنگ حرمت منہای کے ساتھ ہوگی اور ان کا سقوط ان کے سقوط کی وجہ سے ہوگا۔

اعلم مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول ”فان ما فیہ المحسن من قضاء حق المسلم و کبت اعداء اللہ تعالیٰ والنزجر عن المعاصی یحصل بنفس الفعل“ کی ترکیب میں چند احتمال ہیں:-

احتمال اول: لفظ ما (موصولہ ہے) ات کا اسم ہے اور ”من قضاء حق المسلم الخ“ کا بیان ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ ات کی خبر ہے، اس احتمال پر ترجمہ یہ ہے۔ ”کیونکہ جس میں حسن ہے کہ وہ مسلمان کے حق کو پورا کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کے اعداء کو مغلوب کرنا ہے اور لوگوں کو معاصی پر زجر کرنا ہے، وہ مأمورہ کے فعل سے ہی حاصل ہو جاتا ہے۔

احتمال ثانی: لفظ ما فیہ ہے اور ”فیہ“ کی ضمیر کا مرجع مأمورہ ہے اور ”الحسن“ سے مراد الحسن لذاتہ ہے یہاں تک ایک جملہ مکمل ہوا اور دوسرے جملہ ”من قضاء حق المسلم الخ“ کی ابتداء اس عبارت مفردہ سے ہوتی ہے ”بل الحسن فیہ من جہت قضاء حق المسلم الخ“ اور یہ جملہ پہلے جملہ پر معطوف ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی والمعنی الذی شرع لاجلہ المأمورہ“ اس احتمال پر تقدیر عبارت یہ ہے۔ ”فان ما فیہ المحسن لذاتہ بل الحسن فیہ من جہت قضاء حق المسلم و کبت اعداء اللہ تعالیٰ والنزجر عن المعاصی والمعنی الذی شرع لاجلہ المأمورہ یحصل بنفس الفعل“ اس احتمال پر ترجمہ بالکل ظاہر ہے۔

احتمال ثالث: لفظ ما (موصولہ ہے) ات کا اسم ہے اور ”فیہ“ کی ضمیر کا مرجع المأمورہ ہے اور ”الحسن“ کا بیان ہے

اور ات کی خبر محذوف ہے یعنی ”لیس لذاتہ“ یہاں تک ایک جملہ مکمل ہوا اور دوسرا جملہ ”من قضاء حق المسلم الخ“ ہے جس کا شروع ہے کچھ حصہ حذف ہے یعنی بل من جہت قضاء حق المسلم الخ اور یہ پہلے جملہ پر معطوف ہے اور ”یحصل بنفس الفعل“ مبتداء محذوف کی خبر ہے یعنی والمعنی الذی شرع لاجلہ المأمورہ یحصل بنفس الفعل“ اس احتمال پر تقدیر عبارت یہ ہے۔ فان ما فیہ من الحسن لذاتہ بل من جہت قضاء حق المسلم و کبت اعداء اللہ تعالیٰ والنزجر عن المعاصی والمعنی الذی شرع لاجلہ المأمورہ یحصل بنفس الفعل“ اور ہم نے اسی تیسرے احتمال پر ترجمہ پیش کیا ہے۔ اس ادویہ کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تین امور پر دلیل کی ضرورت ہے یعنی ہمارا دعویٰ تین امور سے مرکب ہے ایک یہ کہ یہ مأمورہ حسن لذاتہ نہیں ہے دوسرے یہ کہ یہ مأمورہ حسن لغیرہ ہے اور تیسرے یہ کہ وہ غیر حسن کی وجہ سے یہ مأمورہ حسن ہو گیا ہے وہ نفس فعل مأمورہ سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس احتمال ثالث پر گو عبارت میں اضافہ کرنا پڑتا ہے مگر امور ثلاثہ میں سے ہر ایک امر کا بیان ہو جاتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔ باقی احتمال اول پر تو صرف ایک امر کا بیان ہوتا ہے اور احتمال ثانی پر گو امور ثلاثہ کا بیان ہو جاتا ہے مگر اس کا ترکیبی پہلو کچھ بعید سا معلوم ہوتا ہے کمالا یخفی علی النہی۔

فصل فی النہی و ہو فی صفۃ القبح ینقسم انقسام الامر فی صفۃ المحسن ما قبح لعینہ وضعا کالکفر والعبت۔

ترجمہ۔ یہ فصل نہی کے بیان میں ہے اور نہی صفۃ قبح کے اعتبار سے اسی طرح منقسم ہوتی ہے جس طرح کہ امر صفۃ حسن کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے (نہی) کی ایک قسم قبح لعینہ وضعی ہے جیسے کفر اور عبت ہے۔

تقریر و تشریح قرآن فصل فی النہی الخ امر کی طرح نہی بھی خاص کے قبیل سے ہے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب مباحثہ امر کے بیان سے فارغ ہوئے اب نہی کے مباحثہ کا بیان شروع فرماتے ہیں۔ نہی کا لغوی معنی منع کرنا اور روکنا ہے اسی لئے عقل کو ناسی کے اسم سے موسوم کرتے ہیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں ہے ”ھن لا ولی الا حلام والنہی ای ذوی العقول“ کیونکہ عقل، عاقل کو قبح الخ کے ارتکاب سے منع کرتی ہے جیسے ”نہی“ مخاطب کو بمعنی عنہ کے ارتکاب سے منع کرتی ہے اور اہل اصول کی اصطلاح میں ”قائل کا اپنے غیر کو استعلاء کے طور پر لا تفعل کہنا سہی ہے۔ اور نہی کا

عدم ایست کے واسطے قیچ وضعی کے ساتھ ملتی ہو گئی ہے اور اسی طرح آزاد انسان کی بیع قیچ لعینہ شریعی کی مثال ہے کیونکہ لغت میں بیع ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قیچ ہو۔ اس میں قیچ صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شرع شریف نے بیع کی تعریف ”مبادلت المال بالمال“ سے کی ہے اور شرع شریف میں آزاد انسان مال نہیں ہے اور اسی طرح مضامین مال نہیں (مضامین، مضون کی جمع ہے اور یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو فعل (فعل) کے اصلااب میں ہوتی ہے) اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو یوں کہے کہ میں نے وہ بچہ جو اس فعل (مثلاً اس گھوڑے) سے حاصل ہوگا فروخت کیا تو یہ پانی یعنی بیعی کی بیع ہے اور بیعی شرعاً مال نہیں ہے تو شرعاً اس کی بیع قیچ ہوگی اور شرعاً عدم محلّیت کے واسطے سے قیچ لعینہ وضعی کے ساتھ ملتی ہوگی، اور اسی طرح ملائح مطلق یا مطلقہ کی جمع ہے اور یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو عدم محلّیت میں ہو، اور اس کی بیع کی صورت یہ ہے کہ ایک دوسرے کو کہے کہ میں نے وہ بچہ جو اس ناقہ سے حاصل ہوگا فروخت کیا تو شرعاً عدم محلّیت کی وجہ سے اس کی بیع قیچ ہے کیونکہ پانی (بیعی) پہلے اس کے کاس سے بچہ نہ کر پیدا ہوا، بیع کا محل نہیں ہے اور اس طرح کی بیع جاہلیت میں ہوتی تھی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

وَحُكْمُ النَّهْيِ فِيهِمَا بَيَانٌ أَنَّهُ غَيْرُ مَشْرُوعٍ أَصْلًا وَمَا قِيَحُ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ
وَهُوَ نَوْعَانِ مَا جَاوَرَهُ الْمَعْنَى جَمْعًا۔

ترجمہ۔ اور ان دونوں قسموں میں نئی حکم اس امر کا بیان کرنا ہے کہ منہی عنہ بالکل مشروع نہیں ہے (مذذات اور نہ وصفاً) اور (قسم دوم) قیچ لغیرہ ہے اور وہ دو قسم ہے (ایک قسم) وہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قیچ ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا بعض اعضاء میں مجاور ہو (اور بعض احوال میں اس سے منفک ہو)۔

تقریر و تشریح قولہ وحکم النہی الخ یعنی ان دونوں قسموں (جو مذکور ہوئیں) میں حکم نہیں اس امر کا بیان ہے کہ منہی عنہ بالکل مشروع نہیں ہے یعنی کسی وجہ سے بھی اس کی مشروعیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا نہ بالذات اور نہ بالبیع۔
قولہ وما قیح لمعنی فی غیرہ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ منہی عنہ کی دوسری قسم قیچ لغیرہ ہے اور وہ دو قسم ہے ایک قسم یہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قیچ ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا بعض احوال میں مجاور ہے یا اس طور

کہ یہ دونوں بعض احوال میں ایک ساتھ پائے جائیں بغیر اس کے کہ یہ غیر منہی عنہ کا وصف لازم ہو یا اس کی حقیقت میں داخل ہو جیسے آذان جمعہ کے وقت میں بیچ، اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع اور مفید ملک ہے اور جمعہ کی آذان کے وقت میں یہ اس لئے حرام ہے کہ اس میں مشغول ہونے سے جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے کے لئے سعی (چلنا)، (جو کہ حسب ارشاد باری تعالیٰ "فَاصْبِرْ إِلَىٰ ذِكْرِ آلِ اللَّهِ ذِكْرًا كَرِيمًا فَذَكْرًا وَلَئِنَّكَ لَمِنَ الْكَافِرِينَ" واجب ہے) متروک ہو جاتا ہے اور ترک سعی الی الجمعۃ اس قبیل سے ہے جس کا تحقیق کبھی بیع کے ساتھ ہوتا ہے وہ اس صورت میں جبکہ بیع میں مشغول ہو جائے اور سعی ترک کر دے اور کبھی ترک سعی الی الجمعۃ بیع سے منفک ہو جاتا ہے وہ اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعۃ کرے اور راستے میں بیع بھی جاری رکھے یا اس طور کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی یا کار میں سوار ہوں اور کشتی یا کار جامع مسجد کی طرف جا رہی ہو اور کبھی ترک سعی بیع کے بغیر اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے جبکہ بیع کا معاملہ ذکر سے اور سعی الی الجمعۃ بھی نہ کرے بلکہ کسی اور غافل کر دینے والے کام میں مشغول ہو جائے، اور اسی طرح ارض معصومہ میں نماز پڑھنا فی ذاتہ مشروع ہے اس میں ملک غیر کو مشغول رکھنے کی وجہ سے قیچ پیدا ہو گیا ہے اور ملک غیر کو مشغول رکھنا ایسا امر ہے جو نماز سے منفک ہو جاتا ہے یا اس طور کہ نماز اپنی ارض مملوکہ میں پڑھے اور ملک غیر کو مشغول رکھنا غاڑ کے بغیر پایا جاتا ہے یا اس طور کہ ارض معصومہ میں سکونت کرے یا کھیتی باڑی کرے اور اس میں نماز نہ پڑھے اور اسی طرح حالت حیض میں وطی مشروع ہے یا اس اعتبار کہ حالت وطی کرنے والے کی منکوحہ ہے اور اس میں قیح ازنی یعنی نجاست حیض کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور ازنی یعنی نجاست حیض ایسا امر ہے جو وطی سے منفک ہو سکتا ہے یا اس طور کہ حالت حیض میں وطی نہ کرے تو اس صورت میں ازنی ہے اور وطی نہیں اور ازنی کا وطی سے انفکاک اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ طہر میں وطی ہو تو اس صورت میں وطی ہے اور ازنی نہیں ہے۔

كَالْبَيْعِ وَقَدْ بَيَّنَّا فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ وَالْوَطِئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ وَحُكْمُهُ أَنَّهُ يَكُونُ صَحِيحًا مَشْرُوعًا بَعْدَ النَّهْيِ وَلِهَذَا قُلْنَا إِنَّ وَطِئَهَا فِي حَالَةِ الْحَيْضِ يُجَلِّلُهَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ وَيَثْبُتُ بِهِ احْتِصَانُ الْوَأْطِئِ وَمَا اتَّصَلَ بِهِ الْمَعْنَى وَصَفًا۔

ترجمہ۔ جیسے آذان جمعہ کے وقت میں بیع اور ارض معصومہ میں نماز اور حالت حیض میں وطی اور اس قسم کا حکم یہ ہے

کہ منہی عنہ نہی کے بعد صحیح مشروع ہوتا ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ عورت سے حالت حیض میں وحلی زواج اول کے لئے اس کی محلل ہوگی اور اس کے ساتھ داطی کا احسان ثابت ہو جائے گا اور قبیح لغیرہ کی دوسری قسم کہ ہے کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف لازم ہو

تقریر و تشریح۔ قولہ وحکم انہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ، منہی کے بعد مشروع ہوتا ہے اور مشروع اس کے وجود کو تسلیم کرتی ہے اور اس پر فقرہ مرتب ہوتا ہے حتیٰ کہ آذان جمعہ کے وقت میں بیع منعقد ہو جاتی ہے اور مفید ملک ہوتی ہے اور اس کا مفید ملک ہونا قبضہ پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور اراضی منصوبہ میں فرض کی ادائیگی ہو جاتی ہے اور جس طرح دلی حالت طہری احسان کا سبب ہوتی ہے اسی طرح وحلی حالت حیض میں احسان کا سبب ہوگی۔
قولہ ولہذا قلنا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تصریح ذکر کرتے ہیں کہ اس قسم میں منہی عنہ نہی کے بعد مشروع ہوتا ہے، تصریح کی توضیح یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دے دی ہوں تو یہ عورت اس شخص کے لئے اس کے بعد حلال نہیں ہوگی تا وقتیکہ یہ عورت اس شخص مذکور کے غیر شخص سے نکاح کرے اور وہ زوج ثانی اس عورت سے دخول کرے پس اگر اس نے حالت حیض میں اس عورت سے دخول کیا تو یہ عورت اس دخول مذکور کے سبب زواج اول کے لئے حلال ہوگی یا اس طور کہ وہ عورت ختم ہونے کے بعد اس عورت سے نکاح کرے اور اسی طرح دخول مذکور کے سبب داطی کا احسان ثابت ہو جائے گا کیونکہ احسان کی شرط سے ایک یہ شرط ہے کہ مشروع طریقہ پر کسی عورت سے دخول کرے تو اگر اس نے اس عورت سے حالت حیض میں دخول کر لیا تو شخص مذکور اس دخول کے سبب محض ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر اس شخص نے اس کے بعد زنا کیا تو اس کی حد رجم ہوگی۔

قولہ وما اتصل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ قبیح لغیرہ کی دوسری قسم کا بیان فرماتے ہیں کہ منہی عنہ جس غیر کی وجہ سے قبیح ہوا ہے وہ غیر اس منہی عنہ کا وصف لازم ہو اور ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہے اس سے کسی طرح زائل نہ ہو سکے جیسے بیع فاسد اور یوم نحر میں روزہ، کیونکہ بیع فاسد جیسے بیع بالخیر اپنے اصل کے اعتبار سے قبیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے اہل کی طرف سے بیع کے محل میں بیع کا رد کیا گیا ہے لیکن اس میں قبیح ایسے امر کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو امر اس کا وصف لازم ہو گیا ہے کہ اس امر کا اس سے انفکاک نہیں ہو سکتا ہے اور وہ امر خمر کا شمن ہونا ہے۔ اس لئے کہ خمر مال مقنوم نہیں ہے یہ تو ان امور سے ہے جن سے اجتناب واجب ہے تو خمر کا تسلیم و تسلیم جائز نہیں ہوگا اور شمن تو بیع میں وصف لازم کے بمنزلہ ہے کیونکہ بیع کا شمن سے انفکاک نہیں ہوتا ہے پس صورت مذکورہ میں بیع اس شمن کی وجہ سے فاسد ہوگی باطل نہیں ہوگی بخلاف بیع

الحران الحكم ثبت بقدر دليله۔

كَالْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْحُسِيِّ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْآخِرِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي الْبَابَيْنِ أَنَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ

ترجمہ۔

جیسے بیع فاسد اور یوم نحر میں روزہ اور ان خیال حیدر سے منہی قسم اول (یعنی قبیح لعینہ) پر واقع ہوگی اور افعال شرعیہ سے منہی قسم اخیر (یعنی قبیح لغیرہ) وحلی پر واقع ہوگی اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں بابوں میں منہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی۔

تقریر و تشریح۔

اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ فی نفسہ قبیح نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے لئے وقت مخصوص سے لے کر وقت مخصوص تک کھانے پینے اور جماع سے نیت کے ساتھ نفس کو روکنا ہے۔ اور یہ تو عبادۃ ہے۔ اس میں قبیح صرف اس امر کے اتصال کی وجہ سے پیدا ہوا ہے جو امر اس کا وصف لازم ہو گیا ہے اور وہ امر، وقت ہے اور وقت کی تعریف میں داخل ہے اس کا روزہ سے انفکاک ممکن نہیں ہے تو وقت، روزہ کی وصف لازم کے بمنزلہ ہو گیا اور یہ وقت یعنی یوم عید اللہ تعالیٰ کی طرف سے ضیافت کا دن ہے اور روزہ رکھنے کی حالت میں اللہ تعالیٰ کی ضیافت سے اعراض لازم آتا ہے پس اس اعراض کی وجہ سے صوم یوم نحر قبیح ہو گیا۔ اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ اتصال قبیح کی وجہ سے منہی عنہ فاسد ہوگا بخلاف اس سے پہلی قسم کے (یعنی قبیح لغیرہ جوادی کے) کیونکہ اس میں منہی عنہ مکرر ہوتا ہے لیکن احکم ثابت بقدر دلیلہ۔

قولہ والنہی عن الافعال الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب منہی عنہ کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو انہوں نے اس امر کے بیان کرنے کا ارادہ فرمایا کہ کونسی منہی پہلی قسم (یعنی قبیح لعینہ) پر واقع ہوتی ہے اور کونسی دوسری قسم (یعنی قبیح لغیرہ) پر واقع ہوتی ہے۔ امر مذکور بیان سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن نشین رہے کہ افعال دو طرح کے ہوتے ہیں (۱) افعال حیات

(۲) افعال شرعیہ اور ان کی تعریف میں دو قول ہیں: افعال حسیہ کی تعریف قول اول پر یہ ہے کہ افعال حسیہ وہ ہوتے ہیں جو جس سے معلوم ہوں اور ان کا تحقق شرع پر موقوف نہ ہو۔ اور افعال حسیہ کی تعریف قول ثانی پر یہ ہے کہ افعال حسیہ وہ افعال ہوتے ہیں جن کے معانی قدیم ہوں اور وہ شرع سے قبل معلوم ہوں اور وہ شرع کے بعد بحال باقی ہوں ان میں شرع کی جانب سے کسی طرح کا تغیر نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا، اور شرب خمر کیونکہ ان تمام کے معانی اور ان سب کی مابینتیں نزول تحریم کے بعد بھی علیٰ حال باقی ہیں اور یہ مراد نہیں کہ ان افعال کی حرمت حسی ہے کہ جس کے ذریعہ سے معلوم ہوئی ہے اور شرع شریف پر موقوف نہیں ہے اور افعال شرعیہ کی تعریف قول اول پر یہ ہے کہ افعال شرعیہ وہ ہوتے ہیں جن کا حصول اور تحقق شرع شریف پر موقوف ہو، اور جس پر ان کا حصول و تحقق موقوف نہ ہو۔ اور افعال شرعیہ کی تعریف قول ثانی پر یہ ہے کہ افعال شرعیہ وہ ہوتے ہیں جن کے اصل معانی میں شرع شریف کے وارد ہونے کے بعد تغیر و تبدل آگیا ہو جیسے روزہ، نماز، بیع اور اجارہ اور باقی عبادات و معاملات میں کیونکہ روزہ مطلقاً اسماک (یعنی نفس کو روکنے)، کا نام تھا اور شرع شریف کے ورود کے بعد اس میں کئی امور بڑھا دیئے گئے ہیں یعنی صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک نیت کے ساتھ نفس کو کھانے پینے اور جماع سے روکنا و قس علیہ الباقی۔ اب اس تمہید کے بعد امر مذکور کا بیان یہ ہے کہ افعال حسیہ سے نئی (جو کہ اس قرینہ سے خالی ہے جو منہی عنہ کے قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دلالت کرے تو وہ نئی) قبیح لعینہ پر واقع ہوگی مگر جبکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے تو اس وقت اس کا قبیح لعینہ پر محمول نہیں ہوگا جیسے حالت حیض میں وطی سے نئی ہے کیونکہ یہ حرام لغیرہ ہے باوجود اس کے کہ یہ فعل حسی ہے کیونکہ اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”یَسْتَلُونَكَ عَنْ الْمَحِيضِ قُلْ هِيَ اَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ“، تو یہ اس امر پر دال ہے کہ حالت حیض میں وطی سے نئی معنی، اذی کی وجہ سے ہے اس کی ذات کی وجہ سے نہیں ہے۔

اور افعال شرعیہ سے نئی (جو کہ اس قرینہ سے خالی ہو جو قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دلالت کرے) قبیح لغیرہ و صنفی پر محمول ہوگی حتیٰ کہ منہی عنہ، ورود نہی کے بعد فاسد ہوگا باطل نہیں ہاں جب کوئی دلیل ورود نہی کے بعد منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے تو وہ منہی عنہ قبیح لعینہ قرار پائے گا جیسے مضامین و ملائح کی بیع اور مخرط کی نماز سے نئی ہے۔

الْأَبْدَلِيلُ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي اقْتِضَاءِ الْقَبْحِ حَقِيقَةٌ
كَالْأَمْرِ فِي اقْتِضَاءِ الْحُسْنِ فَيَنْصَرِفُ مُطْلَقَةً إِلَى الْكَامِلِ مِنْهُ كَالْأَمْرِ

ترجمہ۔ مگر اس (دلیل کے ساتھ) جو قبیح لعینہ کے خلاف پر دلالت کرے، کیونکہ نئی کی مثال اقتضای قبح میں حقیقتہً وہی ہے جو امر کی مثال اقتضای حسن میں ہے پس مطلق نہی اپنے فرد کامل کی طرف راجع ہوگی جیسا کہ مطلق امر اپنے فرد کامل کی طرف راجع ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہ وقال الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فی البابین الخ مصنف رحمہ اللہ

تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ نئی خواہ افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے ہو جب وہ ایسے قرینہ یا دلیل سے خالی ہو جو منہی عنہ کے قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ پر دال ہو تو وہ نئی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نئی کی حقیقت شرعیہ کی مثال اقتضای قبح میں وہی ہے جو اقتضای حسن میں امر کی حقیقت شرعیہ کی مثال ہے۔ تو جس طرح مطلق امر اپنے فرد کامل یعنی حسن لعینہ کی طرف راجع ہوتا ہے اسی طرح مطلق نہی بھی اپنے فرد کامل یعنی قبیح لعینہ کی طرف راجع ہوگی۔ یعنی تمہارے نزدیک اسے اختلاف جس طرح امر مطلق جو قرائن سے خالی ہو حسن لعینہ پر محمول ہوتا ہے اسی طرح چاہیے کہ مطلق نہی جو قرائن سے خالی ہو وہ بھی قبیح لعینہ پر واقع و محمول ہو (کیونکہ مطلق، فرد کامل کی طرف راجع ہوا کرتا ہے) کیونکہ نئی اقتضای امر کی مثل ہے۔ پس حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک نئی جو قرائن سے خالی ہو خواہ افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے ہو وہ قبیح لعینہ پر محمول ہوگی مگر جب کوئی دلیل اس قبیح لعینہ کے خلاف پر دلالت کرے تو ان کے نزدیک حرمت زنا و خمر اور حرمت صوم لایم الخ برابر ہے۔ ان میں سے ہر ایک باطل ہوگا۔ نہ تو صوم لایم الخ ثواب کا سبب ہوگا اور نہ بیع فاسد، قبضہ کے بعد ملک کا موجب ہوگی۔ تو بیع مقام یہ ہے کہ شارع نے مکلفین کے بعض افعال کو احکام مقصورہ کے لئے وضع کیا ہے جیسا کہ روزہ کو ثواب کے لئے اور بیع کو ملک کے لئے وضع کیا ہے۔ اور بعض مواضع میں ان سے نئی فرمائی ہے اب نئی کے پیش نظر قابل دریافت امر یہ ہے کہ ان مواضع میں ورود نہی کے بعد وضع شرعی باقی رہے گی (حتیٰ کہ لایم عید میں روزہ کا مناط ہو اور بیع فاسد، ملک کا سبب ہو یا ان مواضع میں وضع شرعی مرتفع ہو جائے گی۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں وضع شرعی مرتفع ہو جائے گی تو آپ کے نزدیک یہ منہی عنہ قبیح لغیرہ ہوگا۔ اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں وضع شرعی باقی ہے مرتفع نہیں ہوئی ہے تو آپ کے نزدیک یہ منہی عنہ قبیح

غیر ہوگا، کیونکہ وضع شرعی اور قبح ذاتی میں تنافی ہے۔ پھر فعل شرعی جو کہ منہی عنہ ہے اگر اس کے قبح لعینہ ہونے پر کوئی دلیل دلالت کرے تو وہ باطل ہے اور اگر کوئی دلیل اس منہی عنہ کے قبح لغویہ پر دلالت کرے تو یہ غیر اگر مجاہد ہے تو یہ منہی عنہ صحیح مکرر ہے اور اگر یہ غیر وصف ہے تو یہ منہی عنہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک فاسد ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ منہی عنہ باطل ہے، اور اگر کوئی ایسی دلیل نہیں جو منہی عنہ کے قبح لعینہ یا لغویہ پر دلالت کرے تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ منہی عنہ باطل ہے حتیٰ کہ اس پر احکام مرتب نہیں ہوں گے۔ اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے صحیح ہے اور اپنی وصف کے اعتبار سے فاسد ہے کیونکہ یہاں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو اس کے قبح لعینہ ہونے پر دلالت کرے۔ تو یہاں کل چار صورتیں ہیں پہلی صورت میں منہی عنہ بالاتفاق قبح لعینہ ہے اور دوسری صورت میں منہی عنہ بالاتفاق قبح لغویہ ہے اور تیسری اور چوتھی صورت میں اختلاف ہے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک آخری ان دونوں صورتوں میں منہی عنہ قبح لعینہ ہے اور حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک قبح لغویہ صحیح باطل ہے۔ (کذا فی المنکوح)

وَلَا يَلْزَمُ الظَّهَارُ لَآنَ كَلَامَنَا فِي حُكْمِ مَطْلُوبٍ تَعَلَّقَ بِسَبَبٍ مَشْرُوعٍ
لَهُ أَيْقَةُ سَبَبًا وَالْحُكْمُ بِهِ مَشْرُوعٌ عَامٌّ وَقَوَّعَ النَّهْيُ عَلَيْهِ وَأَمَّا مَا هُوَ
جَزَاءُ شُرْعٍ زَجْرًا فَيَعْتَمِدُ حُرْمَةُ سَبَبِهِ كَالْقَصَاصِ قَالُوا

ترجمہ۔ اور اس مذہب پر ظہار (کی وجہ سے نقص) لازم نہیں آئے گا کیونکہ ہماری گفتگو اس حکم میں ہے جو شرعاً مطلوب ہے جس کا تعلق ایسے سبب کے ساتھ ہے جو اس حکم کے لئے مشروع ہے (وہ یہ کہ جب اس سبب پر نہی وارد ہو جائے) تو درود نہی کے بعد آیا اس حکم کے لئے اس سبب کا سبب ہونا اور اس حکم کا اس سبب کے ساتھ مشروع ہونا باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور وہ چیز (یعنی کفارہ) جو ایسی جزا ہے جو فعل حرام پر زجر اور ڈانٹ کے لئے مشروع ہے پس وہ تو اپنے سبب (یعنی ظہار) کی حرمت کو چاہے گی جیسا کہ قصاص ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ولا يلزم الظهار الخ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر ایک اعتراض

ہوگا تو یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے جواب دیتے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ تصرفات شرعی سے اگر مطلق نہی ہو تو وہ قبح لعینہ پر محمول ہوتی ہے اور قبح لعینہ تو غیر مشروع اور باطل ہوتا ہے اس پر کوئی قرعہ مرتب نہیں ہوتا ہے یعنی تصرفات شرعی سے نہی تصرفات شرعی کی مشروعیت کو معدوم کر دیتی ہے تو اس کے ساتھ احکام شرعی میں سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے اور ظہار منہی عنہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "وَأَن تَكْفُرُوا لِيَقُولُونَ مُتَكَرَّمِينَ مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا" سے استفادہ ہوتا ہے۔ "ترجمہ: اور وہ بے شک بڑی اور نرمی جھوٹ بات کہتے ہیں" اور ظہار پر یہ نہی ہے اور یہ مطلق ہے اس کے ساتھ کوئی قرعہ وغیرہ نہیں ہے تو چاہیے کہ اس پر کوئی قرعہ مرتب نہ ہو حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ ظہار، کفارہ (جو کہ عبادہ ہے) کا سبب بنتا ہے۔ اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نہی کے باوجود اس کی مشروعیت معدوم نہیں ہوتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہماری گفتگو اس نہی میں ہے جو اس حکم مطلوب شرعی پر وارد ہو جس کا تعلق سبب مشروع کے ساتھ ہو جیسے ملک جو اپنے سبب مشروع کے ساتھ متعلق ہے اور وہ یہ ہے اور وہ گفتگو یہ ہے کہ جب اس سبب پر نہی وارد ہو جائے تو درود نہی کے بعد آیا اس حکم کے لئے اس سبب کا سبب ہونا اور اس حکم کا اس سبب کے ساتھ مشروع ہونا باقی رہتا ہے یا باقی نہیں رہتا ہے۔ اور ظہار تو سبب مشروع نہیں ہے بلکہ یہ تو حرام ہے کیونکہ یہ تو "متکرام من القول وزور" ہے لہذا اس کو نہی کرنا اعتراض نہیں ہو سکتا۔ پھر حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ پر یہ اعتراض ہوگا کہ ظہار جب حرام ہے تو یہ کفارہ کا سبب کیوں بنتا ہے۔ کفارہ تو عبادت ہے۔ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وَأَمَّا مَا هُوَ جَزَاءُ شُرْعٍ زَجْرًا" سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جواب دیتے ہیں کہ کفارہ تو وہ سزا ہے جو فعل حرام (یعنی ظہار) پر زجر اور ڈانٹ کے لئے مشروع ہوتی ہے تو کفارہ اپنے سبب (یعنی ظہار) کے حرام ہونے کو چاہے گا جیسے قصاص ہے کیونکہ قصاص یہ جزا مشروع ہے جو قتل عمد پر زجر کے لئے مشروع ہوا ہے اور قتل فعل حرام ہے تو قصاص، حرمت قتل عمد کا مقتضی ہے پس قتل عمد اور ظہار کا حرام ہونا اس امر کے منافی نہیں ہے کہ یہ دونوں ایجاب جزاء کے صالح ہو جائیں۔ بل یحقق۔

قولہ ولنا ان النہی الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر "کہ افعال شرعیہ سے نہی، قبح لغویہ وصفی پر محمول ہوتی ہے" دلیل ذکر کر رہے ہیں۔ کہ ہمارے نزدیک نہی سے مقصود "فعل کا نہ ہونا ہے" دراصل ایک وہ عبادہ کے اختیار اور کسب کی طرف مضاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ ایسے فعل سے نہی فرماتا ہے جو بندہ کے اختیار میں ہو کہ اس کا کرنا نہ کرنا اس کے اختیار میں ہو تو نہی، مکلف کی طرف سے منہی عنہ کے متصور اور وجود ہونے کی مقتضی ہوگی تاکہ بندہ اگر اپنے اختیار سے اس فعل منہی عنہ سے بکے گا تو اس بکے پر ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر اس فعل منہی عنہ کا اپنے اختیار سے ارتکاب کر لیا تو اسے عذاب دیا جائیگا۔ اور اگر یہاں اختیار نہ ہو تو اس کف یعنی بکے کو نفی اور نسخ سے موسوم کیا جائے گا۔

جیسا کہ جب کوڑے میں پانی نہ ہو اور مکلف کو کہا جائے کہ نہ پو تو یہ نفی ہے ہاں اگر کوڑے میں پانی موجود ہو اور کہا جائے پانی نہ پو تو اسے نفی کے اسم سے موسوم کریں گے۔ تو جب مکلف سے ”فعل“ متصور الوجود نہ ہو تو اس مکلف کو اس فعل کے ترک پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔ یہ تو نفی کی صورت ہوگی اس نفی سے مقصود اس امر کا بیان کرنا ہے کہ اس فعل کا شرعاً متصور الوجود ہونا باقی نہیں رہا ہے جیسا کہ توجہ الی بیت المقدس ہے۔

ثُمَّ إِنَّ النَّهْيَ يُرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا إِلَى اخْتِيَارِ الْعِبَادِ وَكَسْبِهِمْ فَيَعْمَلُ
التَّصَوُّرَ لِيَكُونَ الْعَبْدُ مُبْتَلًى بَيْنَ أَنْ يَكْفَ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُنَابَ عَلَيْهِ
وَبَيْنَ أَنْ يَفْعَلَهُ بِاخْتِيَارِهِ فَيُعَاقَبَ عَلَيْهِ هَذَا هُوَ الْحُكْمُ الْأَصْلِيُّ فِي
النَّهْيِ فَأَمَّا الْقَبْحُ فَوْصَفٌ قَائِمٌ بِالنَّهْيِ يَثْبُتُ مُقْتَضًى بِهِ تَحْقِيقًا لِحُكْمِهِ
فَلَا يَجُوزُ تَحْقِيقُهُ عَلَى وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ مَا أَوْجَبَهُ وَاقْتَضَاهُ بَلْ يَجِبُ
الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ فِي مَوْضِعِهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُقْتَضَى بِقَدَرِ الْإِمْكَانِ وَهُوَ أَنْ
يُجْعَلَ الْقَبْحُ وَصْفًا لِلْمَشْرُوعِ فَيَصِيرُ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ
بِوَصْفِهِ

ترجمہ۔ اور ہمارے مذہب پر ہماری دلیل یہ ہے کہ نفی سے مطلوب ”فعل“ کا نہ ہونا ہے۔ درحالیکہ وہ بندوں کے اختیار اور ان کے کسب کی طرف مضاف ہو پس نفی، مکلف سے منہی عنہ کے متصور الوجود ہونے کا تقاضا کرے گی تاکہ بندہ مبتلی ہو جائے اس امر کے درمیان کہ وہ اپنے اختیار سے منہی عنہ کے کرنے سے رک جائے تو اس کو اس ”دروغ“ پر ثواب دیا جائیگا اور اس امر کے درمیان کہ وہ اپنے اختیار سے منہی عنہ کا ارتکاب کرے تو اس کو اس ”ارتکاب پر عذاب دیا جائے گا“ یہی (یعنی) مکلف سے منہی عنہ کا متصور الوجود ہونا نفی میں حکم اصلی ہے۔ پس منہی عنہ کا قبح وہ وصف ہے جو منہی عنہ کے لئے نفی کے سبب سے

ثابت ہوتا ہے وہ ثابت ہوتا ہے درحالیکہ وہ نفی کا مقتضی ہے (اور) اس (یعنی وصف قبح) کا ثبوت نفی کے حکم (وصوطلب الاعداء) کے اثبات کی وجہ سے ہے۔ پس قبح (جو اقتضائاً ثابت ہوتا ہے) کا ثبات اس طور پر جائز نہیں ہوگا کہ اس (قبح) کے ساتھ اس کا موجب اور مقتضی (یعنی نفی) ہی باطل ہو جائے بلکہ اصل (یعنی نفی) کے ساتھ اس (نفی) کے درود کی جگہ (کہ وہ منہی عنہ سے) میں بقدر الامکان عمل واجب ہے (یاں طور کہ منہی عنہ کا اختیار ہونا باقی رہے تاکہ نفی اپنی حقیقت پر باقی رہے) اور مقتضی (یعنی قبح) کے ساتھ بھی بقدر الامکان عمل واجب ہے۔ اور عمل یہ ہے کہ قبح کو مشروع (یعنی منہی عنہ) صفت کی طرف راجع کیا جائے (اس کی ذات کی طرف راجع نہ کیا جائے) پس منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہوگا اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوگا۔

تقریر و تشریح۔ قولہ فاما القبح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”ثبت“ یا تو ”وصف“ کی صفت بعد صفت ہے یا ”اما القبح کی خبر کے بعد خبر ہے اور ”مقتضی“ علی صیغۃ اسم المفعول ”ثبت“ کی ضمیر سے حال ہے اور تحقیقاً حکمہ، ”ثبت“ کا مفعول (وہ ہے)۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں۔ وہ دلیل یہ ہے کہ قبح، نفی کی حقیقت ہے کیونکہ نفی مطلق ہے اور جب کسی چیز کو مطلق ذکر کیا جائے تو وہ فرد کامل پر محمول ہوتی ہے اور قبح میں فرد کامل قبح لعینہ ہے۔ اس کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ قبح، نفی کی حقیقت ہے بلکہ قبح تو نفی کا اقتضائی حکم ہے کیونکہ شارع حکیم ہے اور حکیم امر حسن سے نفی نہیں فرماتا ہے اور مقتضی (بالکسر) کی تصحیح کے لئے ہوتا ہے اس کے ابطال کے لئے نہیں ہوتا ہے اور اگر منہی عنہ کو قبح لعینہ قرار دیا جائے تو یہ مقتضی (بالکسر) یعنی نفی کو باطل قرار دینا ہے کیونکہ اس صورت میں نفی کا نفی اندس ہونا لازم آتا ہے۔ تو مقتضی ایسا امر ہونا چاہیے جو مقتضی کو باطل نہ کرے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ منہی عنہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو۔ اور یہ قبح لغیرہ وصفی کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔

فَيَصِيرُ فَاسِدًا امِثْلَ الْفَاسِدِ مِنَ الْجَوَاهِرِ وَلَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا قَالِ الْمُشْرُوعُ
يَحْتَمِلُ الْفَسَادَ بِالنَّهْيِ كَالْإِحْرَامِ الْفَاسِدِ فَوَجِبَ اثْبَاتُهُ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ
رِعَايَةَ لِمَنَازِلِ الْمُشْرُوعَاتِ وَتَحَافُظَةَ لِحُدُودِهَا

ترجمہ۔ پس ”مشروع منہی عنہ“ فاسد ہوگا (باطل نہیں) مثل خراب موتی کے موتیوں سے اور ان دونوں (یعنی مشروعیت یا اصل و انفساد بوصفہ) میں تنافی نہیں ہے۔ پس مشروع نہی کے سبب سے فساد کو قبول کرتا ہے مثل احرام فاسد کے پس مشروعات (یعنی نہی اور قبح) کے مراتب کی رعایت اور مشروعات (یعنی نہی اور نفی) کی تعریفات کی محافظت کے لئے منہی عنہ کے مشروع ہونے کا اثبات اسی طریقہ (کہ منہی عنہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو) پر واجب ہے۔

تقریر و تشریح۔ قول فیصیر فاسداً الخ ”یعنی مشروع منہی عنہ وصف کے فساد کی وجہ سے فاسد ہوگا باطل نہیں“ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس معقول امر کی اہم محسوس کے ساتھ تشبیہ دے کر وضاحت فرما رہے ہیں کہ جب موتیوں میں سے کسی موتی کی روشنی، چمک اور صفائی ختم ہو جائے تو اس وقت اس موتی کے متعلق یوں کہا جاتا ہے ”لؤلؤة فاسدة“ اس موتی کی ذات باقی ہے اور اس کی وصف یعنی چمک اور صفائی زائل ہو گئی ہے تو معلوم ہوا کہ اگر کسی چیز کی ذات باقی ہو اور وصف خراب ہو جائے تو وہ فاسد ہو جاتی ہے (باطل نہیں) کیونکہ فساد وصف، زوال ذات کو مستلزم نہیں ہے۔ اسی طرح ”مشروع منہی عنہ“ ہے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف قبح کے اعتبار سے ممنوع ہے تو یہ فاسد ٹھہرانا کہ باطل۔

قولہ ولا تنافی بینہما الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ قول مذکور ”یعنی صفت فساد کے ساتھ مشروعیت کو باقی رکھنا“ صحیح نہیں ہے کیونکہ مشروعیت ایجاد کو چاہتی ہے اور قبح، عدم کو چاہتا ہے اور ایجاد اور عدم میں منافات ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے۔ کہ یہاں دو اعتبار ہیں ایک منہی عنہ کے اصل کا اور ایک اس کی وصف کا تو منہی عنہ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنی وصف کے اعتبار سے قبح ہے لہذا یہاں مشروعیت اور قبح دو جہتوں سے ہیں اور یہ منع نہیں ہے ہاں اگر ان کا اجتماع ایک جہت سے ہوتا تو البتہ یہ ممنوع ہوتا۔

قولہ فالمشروع محتمل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول سے اپنے قول مذکور یعنی ”ولا تنافی بینہما“ کو مؤکد کر رہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مشروع، نہی کے سبب سے صفت فساد کو قبول کرتا ہے جیسے ”احرام فاسد“ ہے یعنی ایک شخص نے حج کا احرام باندھا اور وقف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تو اس کا احرام اور حج فاسد ہو گئے تو یہ وہ فاسد احرام“ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے حتیٰ کہ اس کو تمام ارکان حج ادا کرنے پر پڑیں گے اور اس امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے اس پر جزاء واجب ہوگی اور عید احرام اپنی وصف کے اعتبار سے فاسد ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس احرام کے ساتھ حج کے تمام ارکان ادا کر لئے تو اس کا یہ حج ادا نہیں ہوگا اور آئندہ سال اس کی قضاء لازم ہوگی پس یہ امر بخوبی معلوم ہو گیا کہ مشروعیت اور فساد کا اجتماع شرعاً متصور ہے اور ان میں تنافی نہیں ہے۔

قولہ رعایۃ لمنازل المشروعات الخ یعنی رعایت یہ ہے کہ اصل (کہ وہ منہی عنہ کا اختیاری ہونا ہے) کو اس کے اپنے مرتبہ میں رکھا جائے یا اس طور کہ منہی عنہ کو اصل کے اعتبار سے مشروع قرار دیا جائے اور فرع (کہ وہ منہی عنہ کا قبیح ہونا ہے) کو اس کے اپنے مرتبہ میں رکھا جائے یا اس طور کہ فرع کو اصل کے لئے مبطل قرار دیا جائے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے منہی عنہ کو قبیح یعنی قرار دے کر یہ ہے فی معرفت اور محافظت کے یہ ہے کہ نہی کو نہی اور نفی کو نفی قرار دیا جائے یہ نہیں کہ احکام مشروع میں دونوں کو ایک ہی قرار دیا جائے کیونکہ نہی کی تعریف اور ہے اور نفی کی تعریف اور ہے۔

وَعَلَى هَذَا الْأَصْلِ قُلْنَا أَنَّ الْبَيْعَ بِالْخَمْرِ مُشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ وَجُودُ رُكْنِهِ
فِي مُحَلِّهِ غَيْرُ مُشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الثَّمَنُ لِأَنَّ الْخَمْرَ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ
فَيُضْلَحُ ثَمَنًا مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ نَصَارٍ فَاسِدًا إِلَّا بِاطِلًا

ترجمہ۔ اور ہم نے اسی قاعدہ (مذکورہ) کی بناء پر کہا ہے کہ بیع (عبد کی مثلاً) خمر کے ساتھ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور وہ اصل بیع کے رکن کا بیع کے محل میں پایا جاتا ہے (اور) وہ اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف ثمن ہے کیونکہ شراب مال ہے (لیکن) غیر متقوم ہے پس شراب ثمن کی صلاحیت رکھتی ہے اور ثمن وجہ ثمن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ بیع فاسد ہوئی باطل نہیں۔

تقریر و تشریح قرآن و علی هذا الاصل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُس قاعدہ پر تقریر ذکر کر رہے ہیں جس کو پہلے دلیل سے ثابت کر چکے ہیں۔ یہاں یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بیانِ تقریر سے پہلے ایک مرتبہ دلیل کا بیان ہو جائے۔ ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ تصرفات شرعیہ سے نئی قبیح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے یعنی تصرفات شرعیہ جن پر نئی دالہ ہو جو کہ قرینہ سے خالی ہو، تو تصرفات شرعیہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہوتے ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہوتے ہیں کیونکہ نئی منہی عنہ کے متصور وجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے ورنہ نئی کا نفی اور نسخ ہونا لازم آئے گا اور منہی عنہ کا متصور وجود ہونا ہی نہیں اصل سے اور منہی عنہ کے قبیح ہونے کو فرع کی حیثیت حاصل ہے کیونکہ اس میں قبیح تو حکمتِ ناسی کی ضرورت کے پیش نظر اقتضائاً ثابت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں دو امر جمع ہو گئے ایک اختیار اور دوسرا قبیح اختیار اصل ہے اور قبیح فرع ہے تو جب ان دونوں میں سے ایک اصل ہے اور دوسرا فرع تو ان دونوں میں منافات متصور نہیں ہو سکتی کہ ان دونوں کے اجتماع کی وجہ سے اعتراض کیا جائے تو ضروری ہے کہ دونوں کے مرتبہ کی اس طرح رعایت کی جائے کہ ان میں سے کوئی باطل نہ ہو۔ اور افعال شرعیہ میں اختیار یہ ہے کہ اس میں اختیار شاذخ کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مکلف کو افعال شرعیہ میں شاذخ کی طرف سے فعل کی اجازت ہوئی اور قبیح کا تقاضا یہ ہے کہ مکلف کے لئے فعل ممنوع ہو تو اس صورت میں مکلف کو فعل سے روک دیا گیا ہے۔ اب اس میں مکلف کے لئے فعل کی اجازت بھی ہوئی اور فعل سے حماقت بھی ہوئی۔ اور یہ دونوں امر صرف اسی صورت میں جمع ہو سکتے ہیں کہ فعل منہی عنہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح اور ممنوع ہو تو یہ فاسد ہوگا باطل نہیں۔ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب اس کو قبیح لعینہ قرار دیا تو انہوں نے اختیار شرعی (جو کہ نئی میں اصل ہے) کو فرع یعنی قبیح (جو کہ مقتضی بالفتح ہے) کے ساتھ باطل کر دیا ہے اگرچہ اس میں اختیار حسی باقی ہے اور وہ تو سود مند نہیں ہے تو ان کے قول پر نہی، نہی نہیں رہے گی بلکہ وہ نفی اور نسخ ہو گئی اور مقتضی بالفتح کی رعایت سے اصل کو باطل کرنا لازم آیا اب اس کے بعد تقریر کا بیان یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی قاعدہ (کہ تصرفات شرعیہ سے نئی ان کی مشروعیت با صلا کو اور ان کے فساد بوصفا کو چاہتی ہے) پر ہم نے کہا ہے کہ مثلاً عید کی بیع (فروخت) شراب کے ساتھ اپنے اصل کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اور بیع میں اصل بیع کے دکن یعنی "مبادلۃ المال بالمال" کا بیع کے محل (بیع) میں پایا جاتا ہے اور شراب مال ہے کیونکہ مال وہ چیز ہوتی ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور اس کو وقتِ حاجت تک ذخیرہ کیا جاسکے اور خیر ایسے ہی ہے لہذا بیع با صلا مشروع ہے۔ اور بیع اپنے

وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف وہ شے ہے کیونکہ شراب مال تو ہے لیکن مال غیر مقوم ہے کیونکہ مقوم وہ چیز ہوتی ہے جس کے عین کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ انتفاع جائز ہو اور شراب ایسے نہیں ہے کیونکہ اس سے تواجتناب ضروری ہے۔ پس خمر ایک وجہ سے (اور وہ اس کے مال ہونے کا اعتبار ہے) شے بننے کی صراح ہے اور ایک وجہ سے (وہ اس کے غیر مقوم ہونے کا اعتبار ہے) یہ شے بننے کی صراح نہیں ہے پس یہ بیع فاسد ہوئی باطل نہیں تو یہ بیع قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔

وَكَذَلِكَ بَيَعُ الرِّبَا غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْفَضْلُ فِي الْعَوَضِ وَ
كَذَلِكَ الشَّرْطُ الْفَاسِدُ فِي مَعْنَى الرِّبَا وَكَذَلِكَ صَوْمُ يَوْمِ النِّحْرِ
مَشْرُوعٌ بِأَصْلِهِ وَهُوَ الْإِمْسَاكُ لِلَّهِ تَعَالَى فِي وَقْتِهِ وَغَيْرُ مَشْرُوعٍ
بِوَصْفِهِ وَهُوَ الْأَعْرَاضُ عَنِ الصِّيَافَةِ الْمَوْضُوعَةِ فِي هَذَا الْوَقْتِ
بِالصَّوْمِ أَلَا يَرَى أَنَّ الصَّوْمَ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَلَا خَلَلَ فِيهِ وَالنَّهْيُ
يَتَعَلَّقُ بِوَصْفِهِ وَهُوَ أَنَّهُ يَوْمٌ عِيدٍ فَصَارَ فَاسِدًا

ترجمہ۔ اور بیع بالخمر کی طرح بیع الربوا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وصف (وہ) عوض میں زیادتی ہے اور اسی طرح شرط فاسد ربوا کے معنی میں ہے اور بیع بالخمر کی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے اور اصل صوم یہ ہے کہ نیت کے ساتھ دن کو اللہ تعالیٰ کے لئے کھانے پینے اور جماع سے رکتا۔ اور صوم یوم نحر اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ اور وصف وہ اس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ حیثیت سے روزہ کی وجہ سے اعراض ہے۔ کیا نہیں دیکھا جاتا کہ روزہ وقت میں پایا جاتا ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے اور نہی کا تعلق اس وقت کی وصف کے ساتھ ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ وقت یوم عید ہے پس صوم یوم نحر فاسد ہوا۔

تقریر و تشریح۔ قرآن و كذلك بيع الربوا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ بیع بالخمر کی طرح

بیع ربوہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کیونکہ بیع ربوہ ایک مال کو دوسرے ایسے مال کے عوض میں دینا ہے جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقد معاوضہ کے سبب سے جائز میں سے ایک کے حق میں آتی ہو۔ تو بیع اپنی ذات ”کہ وہ عوضان ہیں“ کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اور اپنے وصف ”کہ وہ عوض میں زیادتی ہے کہ اس کے بدلے کچھ نہیں ہے“ کے اعتبار سے غیر مشروع ہے۔ تو جواز کی شرط ”مساواة“ فوت ہو گئی لہذا بیع فاسد ہوئی باطل نہیں۔ اور اسی طرح شرط فاسد ربوہ کے معنی میں ہے یعنی بیع ایسی شرط کے ساتھ جو جس کو عقد چاہتا ہو اور اس میں احد المتعاقدین یا اس مستفود علیہ (مبیع) کا نفع ہو جو عقد ارہونے کا اہل ہے۔ تو یہ شرط معنی ربوہ میں ہوئی اس حیثیت سے کہ بیع اس شرط کے سبب سے فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اسی طرح یوم نحر کا روزہ اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور روزہ کا اصل وہ نیت کے ساتھ دن کو کھانے، پینے اور جماع سے رُکنا ہے (اور اسی طرح ایام تشریق کا روزہ اور یوم الفطر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک اس کی نذر بھیج ہے) اور وہ اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے اور وہ وصف اس وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر شدہ ضیافت سے روزہ کی وجہ سے اعراض ہے۔ اور اعراض، روزے کی وصف ہے اس کے معنوم میں داخل نہیں ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کی وضاحت فرماتے ہوئے فرمایا ”الا یرى ان الصوم الخ کہ دیکھیں روزہ وقت میں پایا جاتا ہے کیونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور وقت میں کوئی خلل نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دوسرے اوقات کی طرح ایک وقت ہے تو اس وقت میں اس وقت کی ذات کے اعتبار سے روزہ کے ساتھ نہی کا تعلق نہیں ہوگا اور نہی کا تعلق اس وقت کے وصف کے ساتھ ہوگا۔ اور وہ وصف یہ ہے کہ وہ وقت اللہ تعالیٰ کی ضیافت کا دن ہے اور وہ چیز جو وقت مذکور کے ساتھ متصل ہو وہ اُس چیز کی مثل ہے جو روزہ کے ساتھ متصل ہو کیونکہ روزہ، وقت میں پایا جاتا ہے اور وقت روزہ کے لئے معیار ہے لہذا یوم نحر کا روزہ فاسد ہو جائے کہ باطل۔

وَلِهَذَا يَصِحُّ التَّذَرُّعُ بِهِ عِنْدَنَا لِأَنَّهُ تَذَرُّعٌ بِطَاعَةٍ وَإِنَّمَا وَصَفُ
الْمَعْصِيَةِ تَحْصُلُ بِذَاتِهِ فَعَلًا لَا بِاسْمِهِ ذِكْرًا وَوَقْتُ طُلُوعِ الشَّمْسِ
وَذُلُوكُهَا صَحِيحٌ بِأَصْلِهِ فَاسِدٌ بِوُضْعِهِ وَهُوَ أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى الشَّيْطَانِ

مَكَاجَعُتْ بِه السَّنَّةُ -

ترجمہ۔ اور اسی لئے ہمارے نزدیک اس کی نذر بھیج ہے کیونکہ یہ نذر طاعت کی نذر ہے۔ اور وصف معصیت کا اس روزہ کی ذات کے ساتھ اتصال روزہ رکھ لینے کی صورت میں متحقق ہوتا ہے محض اس دن کے روزہ کے نام ذکر کر دینے سے نہیں۔ اور طلوع شمس کا وقت اور زوال شمس وغروب شمس کا وقت اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے صحیح ہے اور اپنے وصف کے اعتبار سے فاسد ہے، اور وصف کے اعتبار سے فاسد یہ ہے کہ طلوع شمس کا وقت اور زوال شمس وغروب شمس کا وقت شیطان کی طرف منسوب ہے جیسا کہ اس کے بارے حدیث شریف وارد ہوئی ہے۔

تقریر و تشریح۔ قَوْلُ وَلِهَذَا يَصِحُّ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ماقبل پر تقریر ہے۔ چونکہ قربانی کے دن اور ایام تشریق میں روزہ رکھنا اپنی اصل اور اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک اس روزہ کی نذر استحساناً صحیح ہے کیونکہ یہ نذر روزہ کی ذات کے اعتبار سے طاعت کی نذر ہے۔ کیونکہ دن کو نیت کے ساتھ کھانا پینا اور جماع ترک کرنا تقویٰ میں داخل ہے اور اس سے قوت شہوانی مغلوب ہوتی ہے تو یہ نذر قربت ہے اس میں حضرت امام زفر اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ ان دنوں کے روزہ کی نذر بھیج نہیں ہے کیونکہ ان ایام کا روزہ معصیت ہے اور معصیت کی نذر بھیج نہیں ہے جیسا کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”لَا نَذِرُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى“ یعنی اللہ تعالیٰ کی معصیت میں نذر نہیں ہے۔ (یہ مسلم کی روایت ہے)

قَوْلُ وَإِنَّمَا وَصَفُ الْمَعْصِيَةِ الخ ”لفظ وصف کی اصناف“ ”المعصية“ کی طرف بیان ہے اور ”فعلاً“ ”یہ“ ”ذاتاً“ سے بدل ہے اور اسی طرح ”ذکرًا“ ”یہ“ ”اسمہ“ سے بدل ہے اور اس کا معنی یہ ہے ”وَأَمَّا الْمَعْصِيَةُ فَتَحْصُلُ بِفِعْلِهِ لَا بِذِكْرِهِ“ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام زفر اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کا جواب دے رہے ہیں کہ قربانی کے دن اور ایام تشریق کے روزہ کی نذر بھیج ہے کیونکہ وصف معصیت (یعنی الاعراض عن الضیافت) ان ایام میں روزہ رکھنے کی صورت میں متحقق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ان ایام میں روزہ شروع کیا تو وہ گنہگار ہوگا، اور ناذر جب یوں کہتا ہے ”وَاللَّهِ عَلَى أَنْ أَصُومَ يَوْمَ الْخَمِيسِ يَأْتِيَنِي كِتَابٌ“ ”وَاللَّهِ عَلَى أَنْ أَصُومَ غَدًا“ اور غد یوم نحر ہے، تو اس سے صرف روزہ

کے نام کا ذکر ہی پایا گیا ہے اور روزہ کے نام کا ذکر تو معصیت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ضیافت سے اعراض نہیں ہے تو یہ صحتِ نذر کے لئے مانع نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نذر مذکور نے ان ایام میں روزہ رکھ لیا تو وہ اپنے اس عہدہ سے بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ روزہ اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح کہ اُس نے اس روزہ کا التزام کیا تھا لیکن اس نذر کے لئے حکم یہ ہے کہ ان ایام میں داخلہ کر کے دوسرے ایام میں فقہا کرے تاکہ اس کو معصیت سے خلاصی حاصل ہو جائے کما مہوفی ظاہر الروایۃ۔

سوال۔ صوم مذکور کا ذکر، معصیت کا ذکر ہے کیونکہ یہ صوم بعیدہ، ترکِ اجابت ہے اور ترکِ اجابت معصیت ہے لہذا اس کی نذر درست نہیں ہوگی جس طرح کہ وہ یہ نذر مانے ہو کہ میں اپنے باپ کو مادوں کا اور اس کو گالی دوں گا، تو یہ نذر درست نہیں ہے کیونکہ عصیان، نفسِ صریح و شتم ہے اور اس کا ذکر بھی معصیت ہے۔ الجواب۔ روزہ کے لئے دو ہفتیں ہیں ایک جہتِ طاعت ہے اور دوسری جہتِ معصیت، اور نذر ماننا جہتِ طاعت کے اعتبار سے ہے پس دعوتِ الہی کی اجابت کا ترک محض ذکر سے لازم نہیں آتا بلکہ فعلِ صوم سے لازم آتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ باپ صوم میں صرف نذر ماننے میں اور روزہ رکھنے میں بڑا فرق ہے بخلاف باپ کے بارے صریح و شتم کی نذر ماننے کے کیونکہ یہاں تو صرف جہتِ معصیت ہی ہے جہتِ طاعت مفقود ہے۔

قَوْلُهُ وَقَدْ طُلِعَ الشَّمْسُ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ طلوعِ شمس کا وقت اور زوالِ شمس غروبِ شمس کا وقت اپنی اصل اور اپنی ذات کے اعتبار سے صحیح ہے کیونکہ یہ وقت بھی دوسرے اوقات کی طرح عبادت کے لئے ظرف بننے کا صالح ہے اور وہ اپنے وصف کے اعتبار سے قاصد ہے۔ اور وصف کے اعتبار سے فساد ہے کہ طلوعِ شمس کا وقت اور زوالِ شمس وغروبِ شمس کا وقت شیطان کی طرف منسوب ہے اس بارے حدیث شریف دارودہوئی ہے "عن عبد اللہ الصمدی قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الشمس تطلع ومباقرن الشیطان فاذا ارتفعت فارقتها اذا استوت قارنھا فاذا زالت فارقتها فاذا اذت للغروب قارنھا فاذا غربت فارقتها ونفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الصلوۃ فی تلك الساعات رواہ مالک و احمد والنسائی۔ ترجمہ۔ حضرت عبد اللہ صمدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے فرماتے ہیں کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آفتاب شیطان کے سینک کے ساتھ طلوع کرتا ہے۔ جب بلند ہوتا ہے تو جدا ہو جاتا ہے پھر جب سر کی صید پر آتا ہے تو شیطان اس سے قریب ہو جاتا ہے جب ڈھل جاتا ہے تو ہٹ جاتا ہے پھر جب غروب ہونا چاہتا ہے شیطان اس سے قریب ہو جاتا ہے جب ڈوب جاتا ہے جدا ہوتا ہے اور حضور اکرم رسول معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تینوں وقتوں میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ لیکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا کلام حقیقت پر محمول ہو یا یہ طور کہ طلوعِ شمس کے وقت

شیطان، شمس کے مقابل آ جانا ہو اور ٹھہرا رہتا ہو حتیٰ کہ طلوعِ شمس اس کے سینکوں کے درمیان ہو جاتا ہو اور کفار کی شمس کے لئے عبادت کے اپنے لئے تصور کرتا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کلام کو تفسیل (یعنی استعاذہ تشبیہ ۱۲) پر محمول کیا جائے کیونکہ شمس کی پرستش کرنے والوں پر اس کا تسلط ہے اور کفار ان اوقات میں اکیلا تحریک سے شمس کی عبادت کرتے ہیں۔

سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے طلوعِ شمس اور دلوکِ شمس کا ذکر کیا ہے اور غروبِ شمس کا ذکر نہیں کیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ طلوعِ شمس اور زوالِ شمس (یعنی استواءِ شمس) کے وقت نماز ناقص ہوتی ہے اور غروبِ شمس کے وقت نماز ناقص نہیں ہوتی حالانکہ جس طرح طلوعِ شمس اور استواءِ شمس کے وقت نماز ناقص ہوتی ہے اسی طرح غروبِ شمس کے وقت بھی نماز ناقص ہوتی ہے تو پھر غروبِ شمس کے وقت کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ الجواب۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے غروبِ شمس کے وقت کا ذکر بھی کیا ہے کیونکہ دلوک، غروب کو شامل ہے کما جاتا ہے "وَلَا تَلُوكِ الشَّمْسُ، اِذَا زَالَتْ اَوْ غَرَبَتْ" اور دلوکِ شمس کا تو ذکر کر دیا ہے لہذا غروبِ شمس کا ذکر بھی ہو گیا ہے سوال۔ دلوک سے زوال اور غروب کا مراد لینا حقیقت کے طور پر ہے یا حقیقت اور مجاز کے طور پر ہے اگر حقیقت کے طور پر ہو تو عموم مشترک لازم آتا ہے اور اگر حقیقت اور مجاز کے طور پر ہو تو مجاز میں حقیقت و المجاز لازم آتا ہے اور یہ دونوں ہی فصاحت کی کلام میں متروک ہیں۔ الجواب۔ اس جگہ دلوک سے مراد عام معنی ہے جو کہ طلوع کے مقابل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ طلوع کا وقت نہ ہو برابر ہے کہ وہ وقت زوال ہو یا وقت غروب، تو یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوا اور عموم مجاز تو فصاحت کے کلام میں مستعمل ہے۔

إِلَّا أَنْ أَصَلَ الصَّلَاةُ لَا يُوجَدُ بِالْوَقْتِ لِأَنَّهُ ظَرْفٌ فَهَذَا مَعْيَارُهَا وَهُوَ سَبِيلُهَا فَصَارَتِ الصَّلَاةُ فِيهِ نَاقِصَةً لَا قَاسِدَةً۔

ترجمہ۔ مگر بے شک اصل نماز وقت کے ساتھ نہیں پائی جاتی (یعنی اصل نماز اور وقت میں ملازم نہیں ہے وقت بغیر اصل نماز کے اور اصل نماز بغیر وقت کے پائی جاتی ہے) کیونکہ وقت، نماز کے لئے ظرف تو ہے معیار نہیں ہے، اور نماز کا وقت نماز کا سبب ہے پس نماز اپنے اس وقت میں ناقص ہوگی نہ قاسدہ۔

تقریر و تشریح قَوْلِهِ إِلَّا أَنْ أَصَلَ الصَّلَاةُ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا

جواب دے رہے ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جب یہ امر ثابت ہو چکا ہے کہ اوقات ثلاثہ مکروہہ نماز کے حق میں اسی طرح ہیں جس طرح یوم نحر، روزہ کے حق میں ہے تو چاہیے کہ نماز ان اوقات میں فاسد ہو جس طرح کہ روزہ، یوم نحر میں فاسد ہوتا ہے حالانکہ ان اوقات میں نماز ناقص ہوتی ہے فاسد نہیں ہوتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھنے اور اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے میں بڑا فرق ہے۔ وہ یہ کہ وقت، نماز کے لئے معیار نہیں ہے، نماز بغیر وقت کے اور وقت بغیر نماز کے پایا جاتا ہے تو ان دونوں میں ملازمہ نہیں ہے کیونکہ وقت، نماز کے لئے شرط ہے اور ظرف، ایجاد و مظهر میں مؤثر نہیں ہے بلکہ نماز تو افعال معلومہ کا نام ہے اور نماز انہی افعال معلومہ کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ نماز کی ماہیت میں وقت داخل نہیں اور نہ وقت کے ساتھ نماز کی تعریف کی جاتی ہے۔ وقت تو نماز کا مجاور ہے لہذا وقت کا فساد، نماز کے فساد میں مؤثر نہیں ہوگا بخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ وقت کے ساتھ پایا جاتا ہے اس لئے کہ وقت، روزہ کے لئے معیار ہے اور ان دونوں میں ملازمہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ متحقق نہیں ہو سکتے اور وقت، روزہ کی ماہیت میں داخل ہے کہ روزہ کی تعریف وقت کے ساتھ کی جاتی ہے (کیونکہ روزہ وہ نیت کے ساتھ طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک کھانے، پینے اور جماع سے اسماک کا نام ہے) تو وقت کا روزہ کے لئے شدقہ اتصال ثابت ہوا۔ لہذا وقت کا فساد، روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا۔

قولہ **وہو سببہا** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہمارے قول کے مطابق جب ظرف کا فساد مظهر کے فساد میں مؤثر نہیں ہے تو چاہیے کہ وقت کا فساد مظهر کے نقصان میں بھی مؤثر نہ ہو بنا بریں ان اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز کامل طور پر ادا ہوئی چاہیے حالانکہ تم کہتے ہو کہ نماز اوقات مذکورہ میں ناقص ہوتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ وقت اگرچہ نماز کے لئے شرط ہے لیکن وہ نماز کے لئے سبب بھی ہے اور سبب کا فساد ضرور سبب کے فساد میں مؤثر ہوتا ہے۔ مگر وقت جب نماز کے لئے مجاور یعنی عرض مفادق ہے اور وصف لازم نہیں ہے تو یہ نماز کے نقصان میں مؤثر ہوگا فساد میں نہیں۔

فَقِيلَ لَا يَتَأْدَىٰ بِهَا الْكَامِلُ وَيُضْمَنُ بِالشَّرْوعِ وَالصَّوْمُ يَقُومُ بِالْوَقْتِ وَيُعَرَّفُ بِهِ فَازْدَادَ الْأَثَرُ فَصَارَ فَاسِدًا فَلَمْ يُضْمَنَ بِالشَّرْوعِ

ترجمہ۔ پس کہا گیا ہے کہ ان اوقات ثلاثہ مکروہہ میں واجب کامل یعنی نماز کامل ادا نہیں ہو سکتی اور شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور روزہ کی وقت کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ لہذا وقت کے فساد کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگا۔ تو روزہ فاسد ہوا پس روزہ یوم نحر میں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ فقيل لا يتأدى الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ماقبل پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ وقت، نماز کا سبب ہے اور سبب کا نقصان مسبب (یعنی نماز) کے نقصان میں مؤثر ہوتا ہے تو کہا گیا ہے کہ ان اوقات مکروہہ میں واجب کامل یعنی نماز کامل ادا نہیں ہو سکے گی اور ان اوقات میں شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی جتنی کہ اگر کسی نے ان اوقات میں نفل نماز شروع کی پھر اس کو قطع کر دیا تو اس شخص پر اس کی قضاء واجب ہوگئی اور اس کو چاہیے کہ وہ اس کو وقت کامل میں قضاء کرے پس اگر اس نے انہی اوقات میں قضاء کیا تو نماز ہوگئی مگر گنہگار ہوا۔ پہلی تفریع یعنی ”فقيل لا يتأدى بها“ تحقیق نقصان کے اعتبار سے اور دوسری تفریع یعنی ”ويضمن بالشروع“ صیانہ عن البطلان کے اعتبار سے ہے۔

قولہ والصوم يقوم بالوقت الخ یعنی اوقات ثلاثہ مکروہہ میں نماز پڑھنے کا حکم یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ وقت روزہ کے لئے معیار ہے اور وقت کے ساتھ روزہ کی تعریف کی جاتی ہے پس وقت، روزہ کی ماہیت میں داخل ہوا۔ روزہ کی تعریف میں کہا جاتا ہے ”الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلاث نمازاً مع النية“ کہ روزہ دن کو نیت کے ساتھ نفس کو کھانے پینے اور جماع سے باز رکھنے کا نام ہے، اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”يعرف“ کو تخفیف سے بھی پڑھا گیا ہے بنا بریں مطلب یہ ہوگا کہ وقت کے ساتھ روزہ کی مقدار کی معرفت حاصل ہوتی ہے وقت کے بڑھنے سے روزہ کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور وقت کے کم ہونے سے روزہ کی مقدار بھی کم ہو جاتی ہے۔ پس وقت اور روزہ کے درمیان شدت اتصال کے پیش نظر وقت کے فساد کا اثر روزہ میں زیادہ ہوگا۔ تو یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا تو روزہ یوم نحر میں شروع کرنے سے لازم نہیں ہوگا۔

وَلَا يَلْزَمُ النِّكَاحُ بِغَيْرِ شَهْوٍ لِأَنَّهُ مَنْفِيٌّ عَنْهُ السَّلَامُ لَا نِكَاحَ
إِلَّا بِشَهْوٍ فَكَانَ نَسْخًا وَلِأَنَّ النِّكَاحَ شَرْعٌ لِلْمَلِكِ ضَرُورِيٌّ لَا يَنْفَصِلُ
عَنِ الْحِلِّ وَالْتَّحْرِيمِ يُضَادُّهُ

ترجمہ۔ اور ہمارے اصل مذکور میں ”نکاح بلا شہود“ کی وجہ سے اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہود“ کی وجہ سے منقہ ہو گیا ہے پس وہ نسخ ہوا (نہی نہیں) اور وہ اعتراض اس وجہ سے بھی لازم نہیں آتا کہ نکاح ملک ضروری کے لئے مشروع ہوا ہے جو کہ اصل استمتاع سے منفک نہیں ہوتی ہے اور تحريم (جو کہ نہی سے حاصل ہوتی ہے) اس حل کی ضد ہے۔

تقریر و تشریح قول ولا يلزم النكاح بغير شهود الخ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ ”افعال شرعیہ سے نکلنے والے افعال شرعیہ کی مشروعیت کی بقا کو چاہتی ہے اس قاعدہ پر یہ اعتراض ہے کہ ”نکاح بغير شهود“ فعل شرعی ہے (کیونکہ اس کا لغوی معنی درد و مشرع سے متغیر ہو گیا ہے) اور منہی عنہ ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”لا نکاح الا بشہود“ تو قاعدہ مذکورہ کی بنیاد پر ”نکاح بلا شہود“ مشروع ہونا چاہیے حالانکہ آپ کے نزدیک نکاح مذکور کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب اپنے قول ”ولا يلزم الخ“ سے اور دوسرا جواب اپنے قول ”ولان النكاح شرع الخ“ سے ذکر کیا ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلا جواب بطریق منع کے ہے اور دوسرا جواب بطریق تسلیم کے ہے۔ پہلے جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہمارے قاعدہ پر ”نکاح بلا شہود“ کی ہمت سے اعتراض لازم نہیں آتا کیونکہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ ”نکاح بغير شهود“ منہی عنہ ہے بلکہ ”نکاح بغير شهود“ منقہ ہے۔ اس کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہود“ وارد ہوا ہے (رواہ الدارقطنی) تو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول مذکور نسخ (یعنی ناسخ) اور نفی ہے نہ کہ نہی اور ہمارے گفتگو تو نہی میں ہے نہ کہ نفی اور نسخ میں پس حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لا نکاح الا بشہود“ یہ نکاح شرعی کے عدم کی خبر دینا ہے یعنی نکاح بلا شہود ”نکاح شرعی ہی نہیں ہے جیسے حضور

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ”لا صلوة الا بطہارۃ“ یہ بے طہارت نماز کے عدم کی خبر دینا ہے اور جیسے تیرا قول ”لا یحل فی الدار“ گھر میں دھل کے موجود نہ ہونے کی خبر دینا ہے۔ تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد مذکور میں جو نفی ہے وہ ”نکاح بلا شہود“ کی مشروعیت کی بقا کو واجب نہیں کرتی بلکہ وہ تو صدق خبر کی ضرورت کے پیش نظر اس کی مشروعیت کی انتفاء کو واجب کرتی ہے۔ سوال ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ صورت مذکورہ میں نکاح شرعی اصلاً منقہ ہے اور یہ بھی کیسے ممکن ہے جبکہ اس نکاح پر وہ آثار مترتب ہوتے ہیں جو نکاح شرعی پر مترتب ہوتے ہیں وہ سقوط عداوت ثبوت نسب اور وجوب العدة والمہر میں الجواب صورتہ مذکورہ میں آثار مذکورہ کا ترتیب صحت نکاح کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ نکاح شرعی کے ان بعض احکام کا ثبوت محض شبہ عقد کے پیش نظر ہے اور وہ صورتہ عقد کا اپنے محل میں موجود ہونا ہے۔ تو یہاں اصل عقد کا انعقاد نہیں ہے۔ وھذا الاحکام تثبت بالمشبہ علی ما عرفت فی الفروع۔

قول ولان النكاح شرع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اعتراض مذکور کا دوسرا جواب ذکر کرتے ہیں جس کا ماحاصل یہ ہے کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ”لا نکاح الا بشہود“ منقہ ہے اور ”نکاح بلا شہود“ منہی عنہ ہے تو یہاں حقیقتہً نہی کی حقیقت کے ساتھ عمل ناممکن ہونے کی وجہ سے اس نہی کو نفی کی طرف راجع کرنا واجب ہو گا کیونکہ نہی اس منہی عنہ کی مشروعیت کی بقا کو واجب کرتی ہے جس میں اس نہی کے موجب یعنی ”وحرمتہ مع المشروعیۃ“ کا اثبات ممکن ہو اور جس منہی عنہ میں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہ ہو وہاں نہی بقا مشروعیت کو واجب نہیں کرتی اور ”نکاح بلا شہود“ وہ منہی عنہ ہے کہ جس میں نہی کے موجب کا اثبات ممکن نہیں ہے، کیونکہ نکاح تو ملک ضروری کے لئے مشروع ہوا ہے اور ملک ضروری کا حلی سے انکساک نہیں ہو سکتا اس لئے کہ نکاح میں اصل یہ ہے کہ نکاح مشروع ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ آزاد عورت پر غلبہ ہے لیکن اس کی مشروعیت بقا نسل کی ضرورت کے تحت ہوئی ہے، اور تحريم ہونے سے حاصل ہوئی ہے اس حل کی ضد ہے جو اس امر یعنی ملک متغیر کو لازم ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے تو یہاں حل اور اس حرمت کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے جو حدیث صحیح علیہ سے ثابت ہوئی ہے۔ تو اصل ضرورت معدوم ہو جائے گی اور عدم حل کی ضرورت سے یہ امر ہے کہ سبب حل کی مشروعیت باقی نہ رہے کیونکہ اسباب شرعیہ (یہاں نکاح ہے) اپنے احکام (یہاں حل ہے) کی وجہ سے مقصود ہوتے ہیں اپنی ذات کی وجہ سے مقصود نہیں ہوتے ہیں اور جب سبب، اقادہ مشروعیت سے خارج ہو گیا تو نہی، نفی اور نسخ ہو گیا۔ اور علامہ عبدالقادر عثمینی الموتوی الحسینی کی اس جواب تسلیمی کی تقریر یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مذکور نہی ہے اور ”نکاح بلا شہود“ منہی عنہ ہے تو ہم

کہتے ہیں کہ باوجود اس کے پھر بھی یہاں نہی، نہی عنہ کی بقا، مشروعیت کا تقاضا نہیں کرتی کیونکہ نہی و افعال شرعیہ سے "اُس نہی عنہ کی بقا، مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے جس میں نہی کے موجب اور نہی عنہ کے موجب میں منافات نہ ہو اور اس جگہ تو منافات ہے کیونکہ نہی کا موجب حرمت ہے اور نہی عنہ (کہ وہ نکاح بلا شہود ہے) کا موجب حل ہے (اور یہ حل اُس ملک متعہ کا عرض لازم ہے جس کے لئے نکاح مشروع ہوا ہے) اور حل اور حرمت میں منافات ہے تو نہی کی وجہ سے حل منتفی ہوگئی اور جب حل منتفی ہوگئی تو نکاح ہی مشروع نہ رہا۔

مَخْلَافُ الْبَيْعِ لِأَنَّهُ شَرْعٌ لِمَلِكِ الْعَيْنِ وَالْحَلُّ فِيهِ تَابِعٌ لَا تَرَى أَنَّهُ شَرْعٌ فِي مَوْضِعِ الْحُرْمَةِ وَفِيمَا لَا يَحْتَمِلُ الْحَلَّ أَصْلًا كَالْأَمَةِ الْمُجُوسِيَّةِ وَالْعَبِيدِ وَالْبَهَائِمِ۔

ترجمہ - بخلاف بیع کے کیونکہ بیع (بالذات) ملک عین کے لئے مشروع ہے اور حل اس میں تابع ہے کیا اس امر کا تجھے علم نہیں ہے کہ بیع حرمتِ وطنی کے موضع میں اور اُس موضع میں کہ وہ حل کا اصلاً احتمال نہیں رکھتا ہے، مشروع ہے (حرمتِ وطنی کے موضع کی مثال) جیسے امتہ مجوسیہ ہے اور (اُس موضع کی مثال جو حل کا اصلاً احتمال نہ رکھے) جیسے عبید اور بہائم ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ بخلاف البیع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے یا تو اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ بیع، حل تصرف کے لئے مشروع ہوئی ہے اور تحریم جو نہی سے حاصل ہوئی ہے اس حل تصرف کی ضد ہے تو اس حل کے منتفی ہونے کی وجہ سے ضروری طور پر بیع ہی مشروع نہ رہے گی تو چاہیے کہ یہاں بھی نہی کو نفی کی طرف راجع کیا جائے، اور یا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے خصم نے جو نکاح کا بیع پر قیاس کیا ہے اُس کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ نکاح، بیع کے خلاف ہے کیونکہ بیع میں بقاء مشروعیت کا قول اور حقیقت نہی کے ساتھ عمل ممکن ہے کیونکہ بیع ملک عین کے لئے مشروع ہوئی ہے اور تحریم اس کی ضد نہیں ہے تحریم تو حل کی ضد ہے ملک کی ضد نہیں ہے اور حل بیع میں تبجا ثابت ہوتی ہے لہذا حل، ملک عین کا عرض مفارق ہوا عرض لازم نہیں کیونکہ بیع تو اُس موضع و محل میں مشروع ہے جس میں حل وطنی پائی نہیں جاتی ہے جیسے امتہ مجوسیا اور

بیع اُس موضع میں بھی مشروع ہے جس میں حل وطنی اصلاً (و حالاً اور نہ استقبلاً) ممکن ہی نہیں جیسے بہائم اور غلام لہذا یہ امر ثابت ہوگیا کہ بیع، ملک کے لئے مشروع ہے حل کے لئے نہیں حل تو اس میں تابع ہے۔ لہذا حل کے منتفی ہونے سے بیع کی مشروعیت منتفی نہیں ہوگی، جواب کی تقریر دوم یہ ہے کہ خصم کا قیاس مذکور صحیح نہیں ہے کیونکہ نکاح میں، نہی کے موجب اور نکاح کے موجب میں منافات ہے مکافہ کرنا بخلاف بیع کے کیونکہ بیع کے موجب اور نہی کے موجب میں منافات نہیں ہے اس لئے کہ نہی کا موجب حرمت ہے اور بیع کا موجب ملک اور ملک اور حرمت میں منافات نہیں ہے۔

وَلَا يُقَالُ فِي الْغَضَبِ بِأَنَّهُ يَثْبُتُ الْمَلِكُ مَقْصُودًا بِهِ بَلْ يَثْبُتُ شَرْطًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ وَهُوَ الْقَضَاءُ لِأَنَّهُ شَرْعٌ جَبْرًا فَيَعْتَمِدُ الْقَوَاتُ وَشَرْطُ الْحُكْمِ تَابِعٌ لَهُ فَصَارَ حَسَنًا بِحُسْنِهِ وَكَذَلِكَ الزَّنا لَا يُوجِبُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ أَصْلًا بِنَفْسِهِ بَلْ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِلْمَاءِ وَالْمَاءُ سَبَبٌ لِلْوُلْدِ وَالْوُلْدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ وَلَا عَصِيَانٍ وَلَا عُدْوَانَ فِيهِ ثُمَّ تَتَعَدَّى مِنْهُ إِلَى أَطْرَافِهِ وَتَتَعَدَّى إِلَى أَسْبَابِهِ وَمَقَامَ مَقَامٍ غَيْرِهِ إِنَّمَا يَعْمَلُ بَعْلَةٌ الْأَصْلُ لَا تَرَى أَنَّ التُّرَابَ لِمَا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ لِنَظَرٍ إِلَى كَوْنِ الْمَاءِ مُطَهِّرًا وَسَقَطَ عَنْهُ وَصْفُ التُّرَابِ فَكَذَلِكَ هُنَا يَهْدُرُ وَصْفُ الزَّنا بِالْحُرْمَةِ لِقِيَامِهِ مَقَامَ مَا لَا يُوصَفُ بِذَلِكَ فِي إِيْجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ۔

ترجمہ - اور غضب کے بارے میں یہ قول نہ کیا جائے کہ اس کے ساتھ قصد اہلک ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ وہ تو حکم شرعی کے

لئے بطور شرط کے ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی ضمان ہے کیونکہ وہ مالک کے حق کو پورا کرنے کے لئے مشروع ہوتی ہے۔ پس ضمان اس امر کی مقتضی ہے کہ مالک سے ملک مفسوب فوت ہو جائے (ناکہ دونوں بدل شخص واحد کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں اور بدل وہ مفسوب اور ضمان ہیں) اور حکم کی شرط حکم کے تابع ہوتی ہے پس اس کے حسن ہونے سے حسن ہوگئی۔

اور اسی طرح زنا بنفسہ حرمت مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا بلکہ زنا تو پانی (یعنی منی) کا سبب ہے اور پانی ولد کا سبب ہے اور ولد ہی استحقاق حرمت میں اصل ہے اور ولد میں نہ عصبان ہے اور نہ عداوت ہے۔ پھر یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین (باپ اور ماں) کی طرف متعدی ہوتی ہے اور اسی طرح یہ سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی حکمت کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تو دیکھتا نہیں کہ منی جب پانی کے قائم مقام ہے تو پانی کے علم ہونے کی طرف نظر کی جائے گی اور اس سے دھبہ تراب ساقط ہو جائے گی پس ایسے ہی اس جگہ زنا کی دھبہ حرمت کی طرف نظر نہیں کی جائے گی کیونکہ زنا حرمت مصاہرت کے ایجاب میں اس چیز (یعنی ولد) کے قائم مقام ہے جو اس دھبہ حرمت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔

تقریر و تشریح قول ولا یقال الخ رویتفق علیہ قاعدہ ہے کہ جب فعل حسی پر منی وارد ہو تو یہ منی قبیح لعیۃ ہوتا ہے اس منی عنہ کی مشروعیت بالکلیۃ منتفی ہو جاتی ہے اس پر کوئی ثمر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ اس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ غصب اور زنا یہ دونوں فعل حسی ہیں (کیونکہ ان دونوں کے لغوی معنی درود و شرع سے تغیر نہیں ہوئے ہیں) اور ان دونوں پر منی وارد ہوتی ہے۔ غصب کے بارے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَاطِلًا" اور زنا کے بارے اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ"۔ باوجود اس کے تم ان پر منی کے وارد ہونے کے بعد ان کی مشروعیت کے قائل ہو کیونکہ تم تسلیم کرتے ہو کہ جب غاصب شئی مفسوب کی ضمان مالک کو ادا کر دے تو غاصب اس شئی کا مالک ہو جاتا ہے اور ملک حکم ہے تو معلوم ہوا کہ تم نے ملک کو غصب کا سبب اور غصب کو ملک کا سبب قرار دیا ہے اور یہ غصب پر مقررہ مرتب ہو رہا ہے جو کہ غصب منی عنہ کی مشروعیت کی دلیل ہے حالانکہ قبیح لعیۃ نہ خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی اور امر مشروع کے لئے سبب بن سکتا ہے اور اسی طرح تم نے زنا کو حرمت مصاہرت کا سبب قرار دیا ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور نعمت تو سبب مشروع سے ہی حاصل ہو سکتی ہے بنا بریں زنا کا سبب مشروع ہونا لازم آتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قبیح لعیۃ نہ تو خود مشروع ہوتا ہے

اور نہ کسی دوسرے امر مشروع کا بالذات سبب بنتا ہے اور صورت مذکورہ میں غصب ملک کا بالذات سبب نہیں ہے بلکہ وہ تو ملک کا ایک حکم شرعی کے واسطے سبب بنتا ہے اور وہ حکم شرعی غاصب پر وجوب ضمان ہے اور بہت سارے امور ضمان ثابت ہو جاتے ہیں اگرچہ ان کا ثبوت قصداً نہیں ہوتا ہے جیسے قائلہ کی شہادت سے ثبوت نسب کے ضمن میں جی کے لئے ثبوت ادب ہے باوجود اس کے کہ ادب قصداً شہادت قابلہ سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے اس قول "وشرط الحكم تابع الخ" سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ جب غصب، غاصب کے لئے شئی مفسوب میں ثبوت ملک کا سبب ہے تو چاہیے کہ جس طرح غصب قبیح لعیۃ ہے اسی طرح ملک مفسوب بھی قبیح ہو کیونکہ یہ ملک مفسوب، سبب قبیح سے حاصل ہوئی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ ثبوت ملک قبیح ہے بلکہ وہ تو حسن ہے کیونکہ وہ تو حکم شرعی کی شرط ہونے کی حیثیت سے ثابت ہوتی ہے اور حکم شرعی کہ وہ ضمان ہے حسن ہے اور شرط اپنے حسن ہونے میں مشروع کے تابع ہوتی ہے اور اس وجہ سے ملک بھی حسن ہوئی نہ کہ قبیح۔

قولہ وكن لك السن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے زنا کے بارے اعتراض کا جواب ذکر کر رہے ہیں کہ زنا بنفسہ حرمت مصاہرت کو بالکل ثابت نہیں کرتا بلکہ زنا تو پانی (یعنی منی) کا سبب ہے اور پانی ولد کا سبب ہے اور ولد ہی استحقاق حرمت میں اصل ہے اور ولد میں نہ عصبان ہے اور نہ عداوت ہے۔ پھر یہ حرمت ولد سے اس کے طرفین (باپ اور ماں) کی طرف متعدی ہوتی ہے اور اسی طرح یہ سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے اور جو اپنے غیر کے قائم مقام ہو وہ اصل کی حکمت کے ساتھ عمل کرتا ہے کیا تو دیکھتا نہیں کہ منی جب پانی کے قائم مقام ہے تو پانی کے علم ہونے کی طرف نظر کی جائے گی اور اس سے دھبہ تراب ساقط ہو جائے گی پس ایسے ہی اس جگہ زنا کی دھبہ حرمت کی طرف نظر نہیں کی جائے گی کیونکہ زنا حرمت مصاہرت کے ایجاب میں اس چیز (یعنی ولد) کے قائم مقام ہے جو اس دھبہ حرمت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔

نہ رکھا جائے اور جب کسی عورت کا بچہ ہو جائے تو نکاح کے انقطاع کا حکم جاری کر دیں کہ زوج کسی اور زوجہ کی تلاش کرے تو اس طرح دوسری نظام میں زبردست خلل واقع ہوگا تو اس طرح کو دفع کرنے کے لئے موطوئہ سے دوبارہ دلی جائز قرار دی گئی ہے۔ اور اس طرح یہ سچیت زنا سے اسباب زنا یعنی شہوت سے بوسہ لینا اور شہوت سے چھونا اور فرج داخل کو شہوت سے دیکھنے کی طرف متقدم ہوتی ہے لہذا جس طرح زنا سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اسی طرح امور مذکورہ سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے تو زنا اور اسباب زنا ولد کے قائم مقام ہوئے جو حرمت میں اصل ہے اور وہ امر جو اپنے غیر کے قائم مقام ہوتا ہے وہ اسی معنی کی بنا پر عمل کرتا ہے جس معنی کی بنا پر اصل عمل کرتا ہے اس کے اپنے اوصاف کی طرف نظر نہیں کی جاتی تو جب زنا حرمت مصاہرت میں ولد کے قائم مقام ہے تو یہ انہی اوصاف کی بنا پر عمل کرے گا جن اوصاف کی بنا پر ولد عمل کرتا ہے اور اس کی طرف التفات نہیں ہوگی کہ زنا ایک فعل حرام ہے پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قول الاثری الخ سے مؤکد کرتے ہوئے کہا کہ جب مٹی افادہ تطہیر میں پانی کا قائم مقام ہے تو یہاں مٹی کے اوصاف (کہ وہ چہرہ اور ہاتھوں کو غبار کو دور کرتا ہے) کی طرف نظر نہیں کی جائے گی بلکہ پانی کے مطہر ہونے کی طرف نظر کی جائے گی لہذا اسی طرح مسئلہ مذکورہ میں بھی زنا کی وصف حرمت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ یہ اس ولد کے قائم مقام ہے جس میں وصف حرمت نہیں ہے تو زنا اور اسباب زنا حرمت مصاہرت میں اسی طرح عمل کریں گے جس طرح کہ حرمت مصاہرت میں ولد عمل کرتا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حرمت مصاہرت کا سبب ولد ہے اور ولد منہی عنہ نہیں ہے اور دلی خواہ حلال ہو یا حرام حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بالعرض سبب ہے اور چونکہ حقیقت علق پر واقفیت متقدم ہے اور دلی، علق کا سبب ظاہر اور اس کی طرف مفضی ہے اس لئے دلی کو ولد کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے اور ولد کو احتیاط کے پیش نظر تقدیراً کا حاصل تصور کیا گیا ہے تو جس طرح دلی حلال ولد کی طرف مفضی ہے اسی طرح دلی حرام بلا کسی تفاوت کے ولد کی طرف مفضی ہے تو جس طرح دلی حلال کو حرمت مصاہرت میں ولد کے قائم مقام کیا گیا اسی طرح دلی حرام کو حرمت مصاہرت میں ولد کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ اور اس کی وصف حرمت کی طرف نہیں دیکھا جائے گا کیونکہ دلی حرام کا عمل نیابت کی حیثیت سے ہے ذات کی حیثیت سے نہیں ہے جیسا کہ مٹی، پانی کے قائم مقام ہو کر مطہر احوال ہے۔ ہے من حیث نسبہ نہیں ہے، اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حرمت مصاہرت زنا سے ثابت نہیں ہوتی ہے کیونکہ زنا حرام و معصیت ہے لہذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اور حرمت مصاہرت نعمت اس لئے ہے کہ یہ حرمت اجنبیہ کو درجہ حرمت میں اہمات کے ساتھ ملتی کر دیتی ہے

اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس حرمت سے ہم پر احسان جنلایا ہے چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا"، پس حرمت مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہیں ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک (جیسا کہ دلیل سے ثابت ہو گیا ہے) جس طرح دلی حلال سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا سے اور دوائی زنا (کہ وہ شہوت سے بوسہ اور شہوت سے چھونا اور شہوت سے فرج داخل کو دیکھنا ہے) سے حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے تو دلی کا باپ اور اس کا بیٹا موطوئہ پر حرام ہو جائے گا اور موطوئہ کی ماں اور اس کی بیٹی دلی پر حرام ہو جائے گی۔ صہا توضیح الحرام و تحقیق المقام۔

فصل فی حکم الامر والنہی فی ضد ما نسب الیہ اختلف العلماء فی ذلک واختار عندنا ان الامر بالشئ یقتضی کراهة ضده لان یتکون موجباً لہ اودلیلاً علیہ لانه ساکت عن غیرہ ولکنہ یتثبت بہ حرمة الضد ضرورة ختم الامر والثابت بهذا الطريق یتکون ثابتاً بطریق الاقتضاء دون الدلالة۔

ترجمہ۔ یہ فصل مأمورہ اور منہی عنہ کی ضد کے اعتبار سے امر اور نہی کے حکم کے بیان میں ہے اس بار سے علماء کرام نے اختلاف کیا ہے اور ہمارا اختیار یہ ہے کہ امر بالشئ، مأمورہ کی ضد کی کراہت تحریم کو چاہتی ہے یوں نہیں کہ امر بالشئ، مأمورہ کی ضد کی کراہت کے لئے مثبت ہے یا امر بالشئ، مأمورہ کی ضد کی کراہت پر دلیل ہے، کیونکہ امر بالشئ، مأمورہ کے غیر سے ساکت و خاموش ہے لیکن امر بالشئ سے امر کے حکم کی ضرورت کے پیش نظر مأمورہ کی ضد کی حرمت (یعنی کراہت تحریم) ثابت ہوتی ہے اور جو چیز اس طریق (ضرورت) سے ثابت ہوتی ہے وہ بطریق اقتضاء کے ثابت ہوتی ہے۔ دلالت کے طریق سے ثابت نہیں ہوتی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ فصل فی حکم الامر والنہی الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب مأمورہ اور منہی عنہ کے اعتبار سے امر اور نہی کے حکم (یعنی وجوب اور حرمت) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مأمورہ کی ضد اور منہی عنہ کی ضد کے اعتبار سے امر

اور نہی کا حکم بیان فرماتے ہیں، بیان سے پہلے تمہیداً یہ بات ذہن نشین رہے کہ امر اور نہی کے مفہوم کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ امر بالشیء کا مفہوم نہی عن ضد الشیء کے مفہوم کے قطعاً مخالف ہے اور نہی کے الفاظ کے بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امر کا صیغہ افعَل ہے اور نہی کا صیغہ لا تَفْعَل ہے۔ اختلاف اس امر میں ہے کہ جب نہی معینی کے ساتھ امر کیا جائے تو کیا یہ امر مأمورہ کی ضد سے نہی ہے مثلاً جب کہا جائے ”تَحَرَّکْ“ تو کیا اس کا اثر منع سکون میں ہوگا؟ حتیٰ کہ قائل کا یہ قول ”تَحَرَّکْ“ بمنزِلہ ”وَلَا تَسْکُنْ“ کے ہو جائے تو عامہ اختلاف اور عامہ اصحاب الشافعی اور اصحاب الحدیث رحمہم اللہ تعالیٰ کا یہ مذہب ہے کہ امر بالشیء نفس نہی عن ضدہ ہے۔ اور انہی حضرات کا دوسرا قول یہ ہے کہ امر بالشیء ”نہی عن ضدہ“ کو متضمن ہے، پھر ان کی ایک جماعت نے اسی پر اقتدار کیا اور حضرت قاضی صاحب ادران کے متبعین نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں صورتوں میں نہی، امر کی طرح ہے یعنی ادلاً، ایک نہی معینی سے نہی، منہی عنہ کی ضد کا نفس امر ہے اور ثانیاً، ایک معینی شئی سے نہی، منہی عنہ کی ضد کے امر کو متضمن ہے۔ دیکھو حضرات اس بات کے قائل تھے کہ امر بالشیء، نہی عن ضدہ ہے ان کی تین جماعتیں ہو گئیں۔ جماعت اول کا موقف یہ ہے کہ امر بالشیء خواہ مذہب کے لئے ہو خواہ وجوب کے لئے ہو نہی عن ضدہ ہے اگر امر مذہب کے لئے ہو تو نہی عن ضدہ تنزیہاً ہوگی اور اگر وجوب کے لئے ہو تو نہی عن ضدہ تحریماً ہے۔ اور دوسری جماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ امر اگر وجوب کے لئے ہو تو نہی عن ضدہ تحریماً ہے اور اگر امر مذہب کے لئے ہو تو نہی عن ضدہ تنزیہاً ہے۔ اور تیسری جماعت کا قول یہ ہے کہ جب اس شئی معینی کا امر جو جس کی ایک ہی ضد ہے تو یہ امر نہی عن ضدہ ہوگا جیسے امر بالایمان یہ نہی عن الکفر ہے اور اگر اس شئی معینی کی اضداد کثیرہ ہوں تو پھر امر بالشیء ان تمام اضداد کثیرہ کی نہی تصور نہیں ہوگا جیسے امر بالقیام ہے کہ اس کی اضداد کثیرہ ہیں یعنی قعود، رکوع، سجود، اضطجاع وغیرہ اور ابوالکاشم ادران کے ہم خیال متاخرین معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء نہ تو نفس نہی عن ضدہ ہے اور نہ اس کو عقلاً متضمن ہے اور یہی مذہب حضرت امام غزالی اور امام الحرمین من اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختیار ہے۔ اس تمہید کے بعد متن کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارا (یعنی مصنف اور قاضی ابو زید اور شمس الائمہ اور فخر الاسلام اور صدر الاسلام اور متاخرین میں سے ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ) کا ان افادیل سے جو کتب مبسوطہ میں مذکور ہیں، مختار یہ ہے کہ امر بالشیء، مأمورہ کی ضد کی کراہت تحریم کا مقتضی ہے جبکہ اشتغال بالضد مأمورہ کے لئے مقوت نہ ہو کیونکہ تقویت کی صورت میں اشتغال بالضد حرام ہوگا اور تقویت کی صورت میں اشتغال بالضد حرام ہونا تقویت کی وجہ سے ہے اگرچہ فی نفسہ مباح ہو جیسے یوم تحریر میں روزہ، ترک اجابت کے اعتبار سے حرام ہے اور نہ نفس کے

اعتبار سے مباح ہے۔ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ امر بالشیء، مأمورہ کی ضد کی کراہت تحریم کے لئے مثبت نہیں ہے اور نہ امر بالشیء مأمورہ کی ضد کی کراہت تحریم پر دلیل ہے کیونکہ امر بالشیء، مأمورہ کے غیر سے خاموش ہے چہ جائے کہ اس کا حکم بیان کرے تو امر بالشیء نہ تو نفس نہی عن ضدہ ہے اور نہ اس کو متضمن ہے۔ سوال۔ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ کے قول ”لا ان یكون موجبا“ میں لڑکی ضمیر کا مرجع ”کراہت ضدہ“ ہے تو باج اور مرجع میں مطابقت نہیں ہے۔ الجواب ”لہ“ ضمیر کا مرجع ”کراہت ضدہ“ ہے لیکن بتا دیں ”ما ذکرہ“ کے لہذا مطابقت پائی گئی ہے۔ سوال۔ ”ما ذکرہ“ کا بیان ثنائین ”حرمتہ ضدہ“ سے کرتے ہیں تو اس بنا پر مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ کی عبارت میں نقص لازم آتا ہے کیونکہ جو مذکور ہے وہ تو کراہت ضدہ ہے اور ”ما ذکرہ“ سے مراد ”حرمتہ ضدہ“ ہے لے رہے ہیں جو کہ مذکور نہیں ہے الجواب ”حرمتہ ضدہ“ سے مراد ”کراہت ضدہ“ ہے اور ”کراہت ضدہ“ کو ”حرمتہ ضدہ“ سے اس لئے تعبیر فرمایا ہے تاکہ یہ بتایا جائے کہ ”کراہت ضدہ“ میں جو کراہت ہے وہ تحریم ہے تنزیہاً نہیں ہے اور کراہت تحریمہ کو جیسے کراہت سے تعبیر کرنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اس کو حرمت سے بھی تعبیر کرنا صحیح ہوتا ہے۔

قوله ولكن ثبت الخ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک وجہ کا ازالہ کر رہے ہیں وجہ یہ ہوتا ہے کہ ”لازمہ مساکت عن غیرہ“ کے مطابق تو مأمورہ کی ضد کی حرمت قطعی ثابت نہیں ہو سکتی ہے حالانکہ آپ کئی مقامات پر اس کو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ ”ترک الصلوٰۃ“ اور ”ترک الصوم“ میں ہے۔ وجہ مذکورہ کے ازالہ کی تقریر یہ ہے کہ امر بالشیء کے ساتھ مأمورہ کی ضد کی حرمت، امر کے حکم کی ضرورت کے پیش نظر ثابت ہوتی ہے کیونکہ شئی کے وجود کی طلب اس شئی کی ضد کے انقضاء کا تقاضا کرتی ہے اور جو چیز اس طریق سے ثابت ہوتی ہے وہ بطریق اقتضاد (یعنی بطریق ضرورت) کے ثابت ہوتی ہے بطریق دلالت کے ثابت نہیں ہوتی ہے اور جو چیز بطریق ضرورت کے ثابت ہو اس کے بارے ضرورت کو ہی مد نظر رکھا جاتا ہے اور ضرورت تو ادنیٰ درجہ کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے اور وہ ”کراہت ضدہ“ ہے لہذا ضرورت مذکورہ کے پیش نظر یہی کراہت ضدہ ثابت ہوتی ہے نہ کسی اور وجہ سے۔ اس تقریر مذکورہ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ امر بالشیء سے ”حرمتہ ضدہ“ یعنی معنی حرام۔ (جیسا کہ ایک جماعت کا خیال ہے) کسی طور پر بھی ثابت نہیں ہو سکتی نہ بایں طور کہ امر بالشیء اس کے لئے مثبت ہے اور نہ بایں طور کہ امر بالشیء اس کو متضمن ہے اور نہ ہی ضرورت کے پیش نظر اس کا اثبات ہو سکتا ہے کما یثبت۔ سوال آپ کا قول کہ امر بالشیء، مأمورہ کی ضد کی کراہت کا مقتضی ہے درست نہیں ہے کیونکہ مأمورہ کی عدم ادائیگی عقاب کو واجب کرتی ہے اور اس کی وجہ سے دعیہ ہوتی ہے اور ”کراہت تو اس مرتبہ پر نہیں ہے الجواب تقریر مذکورہ اس صورت پر ہے جبکہ اشتغال بالضد مأمورہ کے لئے مقوت نہ ہو اور جب اشتغال

بالضد مأمور بہ کے لئے مقوت ہو تو اس وقت اشتغال بالضد حرام ہوگا۔ سوال۔ جواب مذکور کہ جب اشتغال بالضد مأمور بہ کے لئے مقوت ہو تو اشتغال بالضد حرام ہوتا ہے، کی بنا پر لازم آتا ہے کہ امر بالشیء، مأمور بہ کی حرمت، بمعنی حرام، کا مقتضی ہو تو اس بنا پر مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تدافع لازم آتا ہے کیونکہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اولاً یہ کہہ چکے ہیں۔ الامر بالشیء یقتضی کراہتہ ضدہ، اور اب یہ قول ہو رہا ہے "الامر بالشیء یقتضی حرمتہ الضد،" الجواب صورت مذکورہ پر اشتغال بالضد کی حرمت، بمعنی حرام، تقویت المأمور بہ کی وجہ سے ہے، امر بالشیء کے مقتضی ہونے کی وجہ سے نہیں ہے لہذا مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے کلام میں تدافع نہیں ہے۔ سوال ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ کراہتہ الضد، بطریق اقتضاء کے ثابت ہوتی ہے کیونکہ اقتضاء تو "جعل غیر المنطوق مضطوقاً لتصحیح المنطوق،" کو کہتے ہیں اور یہاں تو تصحیح المنطوق ہے نہیں کیونکہ تصحیح المنطوق، کراہت پر موقوف نہیں ہے۔ الجواب یہاں مقتضی سے اس کا معنی مصطلح مراد نہیں ہے بلکہ بیان مقتضی سے مراد یہ ہے کہ جو بطریق ضرورت کے غیر مقصود ہو کر کے ثابت ہو۔

وَفَائِدَةُ هَذَا الْأَصْلِ أَنَّ التَّحْرِيمَ لِمَا يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ يُقَوِّتُ الْأَمْرَ فَإِذَا لَمْ يُقَوِّتْهُ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ لَيْسَ يَنْهَى عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا حَتَّى إِذَا قَعَدَ ثُمَّ قَامَ لَا تَفْسُدُ صَلَواتُهُ وَلَكِنَّهُ يَكْرَهُ وَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ التَّمْنَى مُقْتَضِيًا فِي ضِدِّهِ إِثْبَاتُ سُنَّةٍ تَكُونُ فِي الْقُوَّةِ كَالْوَجِبِ وَلِهَذَا قُلْنَا أَنَّ الْحَرَّمَ لِمَا نَهَى عَنْ لُبْسِ الْخِطِّ كَانَ مِنَ السُّنَّةِ لُبْسُ الْإِزَارِ وَالرِّدَاءِ۔

ترجمہ۔ اور اس اصل کا فائدہ یہ ہے کہ صورت تقویت میں جب ضد کی تحریم امر سے مقصود نہیں ہے تو یہ تحریم معتبر نہیں ہوگی مگر اس حیثیت سے کہ یہ ضد، مأمور بہ کے لئے مقوت ہے پس جب ضد، مأمور بہ کے لئے مقوت نہ ہو تو وہ مکروہ ہوگی جیسے امر بالقیام قصدًا اور اصلہ قعود سے نہی نہیں ہے حتیٰ کہ جب نمازی بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو اس قعود کے ساتھ اس کی نماز

فاسد نہیں ہوگی۔ لیکن یہ قعود مکروہ ہوگا۔ اور اس قول پر اس بات کا احتمال ہے کہ نہی، منہی عنہ کی ضد میں سنت کے اثبات کی مقتضی ہو جو یہ سنت قوت میں واجب کی طرح ہوگی۔ اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ حرم کو جب بدلے ہوئے کپڑے پہنتے سے نہی کی گئی ہے تو ازاد اور دادر کا پہننا (اقتضاء) سنت ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ وفائدة هذا الأصل الخ سامی شرح حسامی میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تقریر یہ ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ "ترک الصلوٰۃ اور اس کی تحصیل سے امتناع حرام ہے اس پر عقاب کیا جاتا ہے اور امر مکروہ پر تو عقاب نہیں کیا جاتا۔" تو اس کے جواب میں مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صورت تقویت میں جب تحریم، امر سے مقصود نہیں ہے کیونکہ امر اس کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے تو ضد کی تحریم صرف اسی حیثیت سے معتبر ہوگی کہ اس سے مأمور بہ کا فوات ہوتا ہے تو جب اشتغال بالضد سے مأمور بہ کا فوات ہوا تو ضد حرام ہوگی کیونکہ مأمور بہ کی تقویت حرام ہے اور جب اشتغال بالضد سے مأمور بہ کا فوات نہ ہو تو ضد مکروہ ہوگی حرام نہیں۔ جیسے نماز میں رکعت اولیٰ میں سجدہ ثانیہ سے سر کو اٹھانے کے بعد قیام کا امر ہے "ادفع رأسک حتی تستوی ظہرک"، تو یہ امر بالقیام، قعود سے امر الیہ و قصد الیہ نہیں ہے حتیٰ کہ اگر سجدہ ثانیہ مذکورہ کے بعد قعود کیا پھر قیام کیا تو اس قعود کے ساتھ نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس قعود کے ساتھ مأمور بہ فوت نہیں ہوا ہے لیکن یہ قعود مکروہ ہوگا کیونکہ اس قعود کی وجہ سے مأمور بہ کو تاخیر ہو گئی ہے۔ اور اگر اس قدر زیادہ ٹھہر جائے کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو جائے تو نماز فاسد ہو جائیگی۔ بعض شاربین نے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول "وفائدة هذا الأصل الخ"، پر اعتراض وارد کیا ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں یہ بات تسلیم نہیں ہے کہ "فائدة هذا الأصل"، کے بعد جو چیز مذکور ہے وہ چیز واقعی طور پر اس اصل کا فائدہ ہے۔ اس عدم تسلیم کی دو وجوہ ہیں۔ وجہ اول: شیء کا فائدہ شیء کا ثمرہ ہوتا ہے اور جو چیز اس اصل کے بعد مذکور ہوئی ہے وہ تحریم ہے اور تحریم تو اس اصل (کہ وہ کراہت ہے) کا ثمرہ نہیں ہے۔ وجہ ثانی: شیء کا فائدہ شیء پر مرتب ہوتا ہے اور اس کے مفائر نہیں ہوتا ہے اور جو چیز اس اصل کے بعد مذکور ہوئی ہے وہ اس پر مرتب نہیں ہے بلکہ وہ تو اس کی تفسید کا فائدہ دے رہی ہے کیونکہ اصل یہ تھا "ان الامر بالشیء یقتضی کراہتہ ضدہ"، اور یہ تو مطلق ہے اور جو چیز اس کے بعد مذکور ہوئی ہے یعنی "وان الامر بالشیء یقتضی کراہتہ ضدہ" اذالم یکن مقوتاً للمأمور بہ، یہ تو اصل مذکور کی تفسید کا فائدہ دے رہی ہے اور مقید، مطلق کا مفائر ہوتا ہے اس پر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ الجواب: صاحب الدائر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف رحمۃ اللہ

تعالیٰ کے قول "وَقَامِدَةً هَذَا الْأَصْلُ" کا معنی ہے "حاصل الکلام فی هذا الأصل الخ" یعنی اصل اس جگہ اپنے معنی پر محمول نہیں ہے بلکہ یہاں اصل بمعنی الحاصل ہے کیونکہ اگر اس کو "بیان الحاصل" پر محمول نہ کیا جائے اور تفریح و بیان ثمرہ مرتبہ پر محمول کیا جائے تو یہ "تفریح احد المتناہیین علی الآخر" کے قبیل سے ہو جائے گا۔ توجیب اس کو "بیان الحاصل" پر محمول کیا تو کلام درست قرار پایا کیونکہ یہ تفسیر اس چیز کا حاصل اور بیان قرار پائے گی جو چیز اصل مذکور سے مراد ہے۔

قوله وعلى هذا القول الخ جب امر کا حکم، مأمورہ کی ضد کے بارے سلف سے منصوص تھا جیسا کہ بیان ہوا احمدی کا حکم، منہی عنہ کی ضد کے بارے سلف سے منصوص نہیں تھا بلکہ اس کا حکم احتمالی تھا کیونکہ منہی، امر کی ضد ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ احتمالی صورت میں فرمایا کہ قول مذکور (یعنی امر بالشیء) مأمورہ کی ضد کی کراہت کو مقتضی ہے، پر یہ احتمال ہے کہ منہی عنہ کی ضد میں اثبات سنت مؤکدہ کی مقتضی ہوگی (یہ سنت قوت میں واجب کی مثل ہوگی) جیسا کہ امر بالشیء، مأمورہ کی ضد میں اثبات کراہت کو چاہتا ہے تاکہ مقابلہ درست اور حسن ہو جائے، اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "وكان واجب" میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ اس سنت کی قوت واجب سے کم ہے جیسا کہ کراہت، درجہ میں حرمت سے کم ہے اور یہاں سنت سے مراد وہ سنت نہیں جو متعارف بین الفقہاء ہے بلکہ یہاں سنت سے مراد وہ سنت ہے جو وجوب کے قریب ہے اور اسی وجہ سے کہ منہی عنہ کی ضد کی سنت کو چاہتی ہے ہم نے کہا ہے کہ حرم کو جب سب سے پہلے ہوئے کپڑے پہننے سے نہی کی گئی ہے حضرت رسول اکرم نبی معظم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے "لَا يَلْبَسُ الْتَقْيِصَ وَلَا الْتَمَائِكَةَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبُرَانِسَ وَلَا الْخِصَافَ إِلَّا أَحَدٌ لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خَفَيْنِ وَلْيُطْعِمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ" متفق علیہ تو حرم کے لئے ازار اور رداء یعنی تمبند اور چادر کا پہننا سنت ہوا کیونکہ حرم کو جب سب سے پہلے ہوئے کپڑے پہننے سے نہی کی گئی ہے تو وہ غیر سب سے پہلے ہوئے کپڑے پہننے کے ساتھ مأمور ہوا اور ان سب سے پہلے ہوئے کپڑوں میں سے رداء اور ازار کے ساتھ بہتر طور سے کفایت ہو سکتی ہے تو رداء اور ازار کا پہننا اقتضاء سنت ہوا فقہ تہذیب و تشکر۔

فصل فی بیان اسباب الشرائع اعلم ان اصول الدین وفروعه مشروعه بأسباب جعلها الشرع أسبابا لها

ترجمہ۔ یہ فصل، ان طرق کے بیان میں ہے جن سے احکام مشروعه (یعنی عبادات و معاملات) کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور جن سے یہ احکام مشروعه ثابت ہوتے ہیں۔ اس امر کو جان لے کہ اصول دین (یعنی ایمان باللہ تعالیٰ و صفاتہ تعالیٰ) اور فروع دین (یعنی سائر الاحکام الشرعیہ والعبادات والمعاملات والکفالات والعقوبات) شرع شریف میں ایسے اسباب کے ساتھ ثابت ہوتے ہیں جن کو شارع نے ان اصول و فروع کے لئے اسباب مقرر کیا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ فصل فی بیان اسباب الشرائع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب مقاصد اور ان کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب دسائل (کہ وہ اسباب ہیں) کا بیان شروع فرماتے ہیں تو اس فصل میں ان طرق کا بیان فرماتے ہیں جن سے بندہ کو احکام مشروعه کی پہچان ہوتی ہے اور جن طرق سے احکام مشروعه ثابت ہوتے ہیں۔ ان کے بیان سے پہلے یہ بات تمہیداً فرمادیں کہ غلط فہمی ہوتی ہے کہ سبب کے دو معنی ہیں ایک لغوی اور دوسرا شرعی، سبب کا لغوی معنی ہے "ما یکن الوصول بہ الی المقصود" یعنی سبب اس چیز کو کہتے ہیں جس کے ساتھ مقصود تک پہنچنا ممکن ہو، اور اسی معنی کا لحاظ کر کے "رستی" کو سبب کہتے ہیں کیونکہ رستی کے ساتھ کتوال کے پانی تک توصل ممکن ہے۔ اور اسی معنی کا اس ارشاد باری تعالیٰ میں اعتبار ہے "فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ" ترجمہ: "تو اُسے چاہیے کہ اوپر کو ایک رستی تانے" اور اسی معنی کے اعتبار سے طریق کو سبب کہتے ہیں کیونکہ اس کے ساتھ مقصود تک توصل ممکن ہوتا ہے۔ اور شرع شریف میں سبب ہر اس وصف ظاہر منقبض کو کہتے ہیں جس کے حکم شرعی کے اثبات کے لئے معرفت ہونے پر دلیل سمعی دلالت کرے یا اس طریقہ کو دلیل سمعی اس امر پر دلالت کرے کہ شارع نے اس وصف کو فلاں حکم کے ثبوت کے لئے علامت قرار دیا ہے اور ان اسباب میں تین مذہب ہیں: مذہب اول عامہ احناف و بعض الشافعیہ اور جمہور متکلمین رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور اس مذہب کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اعلم ان اصول الدین الخ" سے بیان فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ احکام مشروعه کے لئے ایسے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں جبکہ حقیقت ان احکام شرع کا موجب

اور شارع اللہ تبارک و تعالیٰ ہی ہے سبب نہیں "لان الموجب للاحكام هو الله تعالى وحده" اور مذہب ثانی بعض اہل حق کا ہے، وہ اسباب کو بالکل تسلیم نہیں کرتے نہ عبادات میں اور نہ معاملات میں نہ عقوبات میں اور نہ بحسب الظاہر اور نہ بحسب الحقیقہ۔ اور کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم تو ظاہر نص سے ثابت ہوتا ہے اور غیر منصوص علیہ میں حکم اُس وصف کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جس کو علت قرار دیا گیا ہے اور یہ وصف، فرع میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے ایجاب سے ثبوت حکم کی علامت قرار پاتی ہے۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہے جس طرح کہ صفت تخلیق ہے اور ایجاب کی اسباب کی طرف اضافت کرنے کی صورت میں، اس ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آتا ہے۔ اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اسباب، احکام مشروعہ کے لئے علل ہوتے تو احکام مشروعہ اور اسباب کے درمیان انفکاک کا تصور نہ ہو سکتا حالانکہ یہ انفکاک پایا جاتا ہے کیونکہ اسباب تو ورود شرع سے قبل موجود تھے اور احکام موجود نہیں تھے اور اسی طرح وہ شخص جو دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہ ہمدانی طرف ہجرت نہ کر سکا تو اس شخص کے حق میں اسباب تو متحقق ہیں اور اس پر عبادات واجبہ نہیں ہیں۔ ان دونوں دلیلوں کے جواب کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "جعلها الشرع اسبابا لها" سے اشارہ کر دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اسباب بنفسہا موجبہ اور مؤثرہ ہیں حتیٰ کہ ایجاب کا اللہ تعالیٰ سے قطع کرنا لازم آئے کیونکہ ایجاب اور الزام صرف اور صرف مفروض الطاعت سے ہی تصور ہو سکتا ہے لیکن سبب تو حکم کی طرف موصل اور اس کی طرف طریق ہے پس حکم کی سبب کی طرف اضافت اس کی سبب کے غیر کی طرف اضافت سے مانع نہیں ہے۔ دیکھئے کہ قتل حقیقہ آکر مثل "تلوار" سے حاصل ہوتا ہے باوجود اس کے کہ یہ قاتل کی طرف مضاف ہوتا ہے حتیٰ کہ قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے اور اسباب کو موجبہ قرار نہیں دیا جاتا مگر اسی اعتبار سے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اسباب کو احکام مشروعہ کے لئے موجبہ قرار دیا ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ورود شرع سے پہلے اللہ تعالیٰ نے ان اسباب کو احکام مشروعہ کے لئے اسباب قرار نہیں دیا تھا تو یہ اسباب ان احکام کے لئے موجبہ نہیں تھے اور یہی بات کہ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور ہمدانی طرف ہجرت نہ کر سکا تو اس سے عبادات کا سقوط دفع حرج پر مبنی ہے۔ اور مذہب ثالث جہور اشاعرہ کا ہے اور وہ حقوق العباد و عقوبات اور عبادات میں فرق کرتے ہیں ان کا کہنا ہے کہ اولیٰ یعنی حقوق العباد اور عقوبات کے لئے اسباب ہیں کہ ان کا وجوب ان اسباب کی طرف مضاف ہوتا ہے کیونکہ یہ احکام بندہ کے کسب سے حاصل ہوتے ہیں لہذا ان کی اضافت اس کی طرف ہوگی۔ اور ثانی یعنی عبادات، ان کا وجوب صرف اللہ تعالیٰ کے ایجاب اور اللہ تعالیٰ کے خطاب کی

طرف مضاف ہوتا ہے، اور ہم کہتے ہیں کہ یہ فرق ضعیف ہے کیونکہ جب دلیل کے ساتھ بعض احکام کی اضافت اسباب کی طرف جائز ہے تو باقی احکام کی اضافت بھی دلیل کے ساتھ اسباب کی طرف جائز ہوگی۔ ہمارے مذہب کا خلاصہ یہ ہے کہ احکام مشروعہ کے لئے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام بحسب الظاہر منسوب ہوتے ہیں اور فی الحقیقہ ان احکام کا موجب اور شارع اللہ تبارک و تعالیٰ ہے۔ چونکہ وجوب ہماری عقول کے ادراک سے غائب ہے تو ایسی علامت کا ہونا ضروری نہیں سے بندہ وجوب حکم کو پہچان لے تو ان اسباب کو احکام مشروعہ کے لئے علامت قرار دیا گیا ہے تو اس اعتبار سے احکام مشروعہ اسباب کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

كَالْحَجِّ بِالْبَيْتِ وَالصَّوْمِ بِالشَّهْرِ وَالصَّلَاةِ بِأَوْقَاتِهَا وَالْعُقُوبَاتِ بِأَسْبَابِهَا

ترجمہ۔ جیسے شارع نے وجوب حج کو بیت اللہ سے متعلق کیا ہے اور وجوب صوم کو شہر سے متعلق کیا ہے اور وجوب صلوٰۃ کو اس کے اوقات سے متعلق کیا ہے اور وجوب عقوبات کو ان کے اسباب (یعنی جنابات) سے متعلق کیا ہے

تقریر و تشریح۔ قرآن کا حج بالبيت الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ان اسباب کی مثالیں ذکر فرماتے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے احکام مشروعہ کے لئے اسباب قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ جیسے شارع نے حج کے وجوب کو بیت اللہ سے متعلق فرمایا ہے اس لئے کہ وجوب حج کا سبب بیت اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ حج شرع شریف میں بیت اللہ کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولله على الناس حج البيت" اور اضافت بسببیت کی دلیل ہے کہ مستغفر اور وقت، جو اداء کے لئے شرط ہے سبب نہیں ہے کیونکہ حج، وقت کی طرف مضاف نہیں ہوتا ہے۔ سوال۔ سبب شرعی عرض ہوتا ہے جبکہ کعبہ جسم ہے تو کعبہ، وجوب حج کا کیسے سبب ہوگا۔ الجواب: کعبہ سے مراد شرافت کعبہ ہے (یعنی یہاں مضاف محذوف ہے) اور شرافت کعبہ عرض ہے۔ سوال: حج کا ذکر دیگر عبادات کے مقدم کیوں کیا گیا ہے۔ الجواب: حج کے ذکر کو دیگر عبادات کے لئے مقدم کیا گیا ہے کہ یہ دیگر عبادات کی نسبت سے "اشق علی البدن" ہے پھر روزہ کا ذکر کیا ہے

کہ اس میں کمال مشقت ہے پھر اسی غلط پر نماز کا ذکر کیا گیا ہے۔

قوله الصوم بالشهر۔ اور شارع نے وجوب صوم کو شہر رمضان سے متعلق کیا ہے تو شہر رمضان، روزے کے وجوب کا سبب ہوا کیونکہ صوم، شہر رمضان ہوتا ہے اور شہر رمضان کے تکرار سے صوم کا تکرار ہوتا ہے اور دخول شہر رمضان کے بعد ادا صوم صحیح ہے دخول شہر رمضان سے قبل صحیح نہیں ہے، صوم کے لئے شہر رمضان کے سبب ہونے پر اتفاق کے بعد ان قائلین کا اختلاف ہو گیا کہ شہر رمضان اس کے ایام اور لیالی صوم کا سبب ہے یا صرف ایام سبب ہیں اور راتیں خارج ہیں۔ تو قاضی امام ابو زید اور صدر الاسلام رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ وجوب صوم کا سبب ایام ہیں راتیں نہیں کیونکہ جو وقت صوم کی ادا کے لئے شرعاً معافی ہے وہ اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہو سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ صوم کے وجوب کا سبب ایام ہیں راتیں نہیں تو ہر دن کے روزے کا سبب اس دن کی اول جزو لای تجزی ہے۔ باقی رات سے نیت کر لینا اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ رات روزے کا سبب ہے بلکہ رات کو صوم کی نیت کا درست ہونا ضرورت کے پیش نظر ہے کیونکہ دن کی اول جزو لای تجزی کے ساتھ نیت کا اقرار متعذر ہے، اور امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ روزے کا سبب مطلق شہر رمضان ہے اس میں دن اور راتیں مساوی ہیں، البتہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے چونکہ راتوں کو روزے کا عمل بننے سے خارج کر دیا ہے اس لئے روزے کے لئے دن ہی متعین ہیں۔

قوله والصلوة باوقاتها۔ اور شارع نے وجوب نماز کو اس کے اوقات سے متعلق کیا ہے تو اوقات نماز وجوب نماز کا سبب ہوں گے کیونکہ نماز ان اوقات کی طرف مضاف ہوتی ہے اور ان کے تکرار سے متکرر ہوتی ہے ان اوقات کے دخول کے بعد صحیح ہوتی ہے اور ان کے دخول سے پہلے صحیح نہیں ہوتی ہے۔

قوله والعقوبات باسبابها۔ اور شارع نے عقوبات (یعنی حدود) کا وجوب ان کے اسباب سے متعلق کیا ہے اور ان کے اسباب وہ جنایات ہیں جن کی طرف یہ حدود مضاف ہوتی ہیں جیسے زنا اور سرقت پس کہا جاتا ہے "حد الزنا حد السرقة" تو حدود جنایات کے تکرار سے متکرر ہوتی ہیں اور جنایات کے بعد واجب ہوتی ہیں ان سے پہلے واجب نہیں ہوتی ہیں۔

وَالْكَفَّارَةُ الَّتِي هِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ بِمَا تُضَافُ إِلَيْهِمْ
سَبَبٌ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْحُظَرِ وَالْإِبَاحَةِ

ترجمہ۔ اور کفارہ جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہے، کے وجوب کو اس سبب سے متعلق کیا ہے جس کی طرف کفارہ مضاف ہوتا ہے (اور وہ ایسا سبب ہے جو خطر اور اباحت کے درمیان دائرہ ہے۔

تقریر و تشریح **قوله والكفارة التي** الخ اور شارع نے کفارہ "جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہے" کے وجوب کو اس سبب سے متعلق کیا ہے جس کی طرف کفارہ منسوب ہوتا ہے اور وہ سبب ایسا امر ہے جو خطر اور اباحت کے درمیان دائرہ ہے، کفارہ عبادت تو اس وجہ سے ہے کہ یہ کفارہ پر واجب نہیں ہوتا، مسلمانوں پر واجب ہوتا ہے اور یہ عقوبت اس وجہ سے ہے کہ یہ جہنمیت پر مترتب ہوتا ہے تو کفارہ کا وجوب ایسے سبب سے متعلق ہوگا جو اس امر کا صلاح ہے کہ اس کی طرف کفارہ کے وجوب کی اضافت ہو اور وہ سبب ایسا امر ہے جو خطر اور اباحت کے درمیان دائرہ ہے یعنی کفارہ جب عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہے تو اس کا سبب بھی ایسا امر ہوگا جو خطر اور اباحت کے درمیان دائرہ ہو تاکہ سبب، سبب کے مناسب ہو جائے جیسے قتل خطا ہے کیونکہ یہ خطر اور اباحت کے درمیان دائرہ ہے خطر اور منع تو اس لئے ہے کہ اس نے تہمتی اور تحقیق کو ترک کر دیا ہے کیونکہ اس قاتل کے تحقیق نہ کرنے کی وجہ سے اس کا پھینکا ہوا تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا اور اباحت اس لئے کہ شکار کی طرف تیر پھینکا امر مباح ہے تو یہ قتل خطا کفارہ (جو عبادت اور عقوبت کے درمیان دائرہ ہے) کے وجوب کا سبب ہے تو عبادت، صفت اباحت کی طرف منسوب ہوگی اور عقوبت، صفت خطر کی طرف منسوب ہوگی، اسی لئے تو محظور محض جیسے قتل عمد اور یمن غوس کو کفارہ کا سبب قرار نہیں دیا گیا جیسا کہ مباح محض "جیسے قتل یمن" اور "یمن معقودہ قبل الحنث"، کفارہ کے سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔

وَالْمُعَامَلَاتِ بَتَعْلُقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ بِتَعَاظِهَا

ترجمہ۔ اور شارع نے معاملات کو بقاء محکوم من اللہ تعالیٰ کے تعلق بہا اثرتِ معاملات کے ساتھ مشروع کیا ہے۔

تقریر و تشریح قوله والمعاملات الخ معاملات سے مراد بیع و شراء و اجارہ و نکاح وغیرہ ہیں اور "بتعلق" کی بار "مشروعہ" کے تعلق ہے اور "بتعاطیہا" کی بار "بتعلق" ہے اور "البقاء" سے مراد "بقاء العالم" ہے اور العالم سے مراد یہاں النفس اور الجنس ہے اور النفس سے مراد ذیہ و عمر و کبر و غیرہ ہے اور الجنس سے مراد الانسان ہے اور "المقدور" کا معنی "الحکوم من اللہ تعالیٰ" ہے کیونکہ "المقدور" قدر بفتح الدال و قدر بسکون الدال سے مشتق ہے اگر "قدر" بفتح الدال سے مشتق ہو تو اس کا معنی "التقدير" ہے اور اگر قدر بسکون الدال سے مشتق ہو تو اس کا معنی حکم ہے اور اس جگہ اس سے حکم والا معنی مراد ہے چونکہ تقدیر دے دینے پر کلام کا معنی مستقیم نہیں رہتا اس لئے وہ یہاں مراد نہیں ہے اسی لئے شارحین "المقدور" کا معنی "الحکوم من اللہ تعالیٰ" بیان کر رہے ہیں "تعالیٰ" کے دو معنی ہیں ایک لغوی کہ وہ مباشرتہ ہے۔ اور دوسرا معنی اصطلاحی ہے اور وہ "وضع الشئ و اخذ الشئ عن تراص منها من غیر لفظ" ہے اور یہاں اس کا لغوی معنی مراد ہے اصطلاحی نہیں یعنی "تعالیٰ" بمعنی مباشرتہ ہے تقریر عبارت یہ ہے "وتعمل المعاملات مشروعہ بتعلق البقاء ای بقاء العالم و النفس و الجنس المقدور ای الحکوم من اللہ تعالیٰ بتعاطیہا ای بمباشرة المعاملات" یعنی شارع نے معاملات کی مشروعیت کا سبب بقاء العالم جو مباشرتہ معاملات سے متعلق ہے، کو قرار دیا ہے کیونکہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے قیامت کے دن تک کے لئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ فرمایا ہے اور یہ امر بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں غذا اور لباس اور مسکن وغیرہ کے اعتبار سے امورِ صناعیہ وغیرہ میں معاونت و مشاہدت نہ ہو اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو اس جنس انسانی کے لئے بقاء کا بذریعہ تولید و تناسل موجب ہوتا ہے تو یہ امر اظہر من الشمس ہو گیا کہ بقاء محکوم کا تعلق بالتعالیٰ ہی معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے اور یہ بات نوع انسانی کے ساتھ مختص ہے بخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور رشتہ ازدواج کے بغیر ہی باقی نہیں گئے اس لئے کہ ان کی خلقت ایسی ہی واقع ہوئی ہے غرضیکہ ان حیوانات کے افعال کے ساتھ امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ سوال۔ جب بقاء عالم، مباشرت

معاملات سے متعلق ہے تو مباشرتہ معاملات، بقاء عالم کا سبب ہوئی۔ تو پھر بقاء عالم، معاملات کا سبب کیسے ہو سکتا ہے در نہ ضرور لازم آئے گا۔ الجواب۔ اس مقام میں چار امور ہیں علی نفس معاملات علی مشروعیتِ معاملات۔
۱۔ نفس بقاء علی تعلق بقاء۔ تو اول، ثالث کا سبب ہے اور رابع، ثانی کا سبب ہے یعنی بقاء، معاملات کا سبب نہیں ہے کہ تمہارا قول درست ہو بلکہ تعلق بقاء، معاملات کی مشروعیت کا سبب ہے۔ فلما یلزم الدور لا اختلاف الجہتہ۔

وَالْإِيمَانِ بِالْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى حُدُوثِ الْعَالَمِ وَإِنَّمَا الْأَمْرُ
لِلْإِزَامِ أَدَاءِ مَا وَجَبَ عَلَيْنَا بِسَبَبِهِ السَّابِقِ كَالْبَيْعِ يَجِبُ بِهِ الثَّمَنُ ثُمَّ
يُطَالَبُ بِالْأَدَاءِ

ترجمہ۔ اور شارع نے ایمان باللہ تعالیٰ "لما هو یا سماء" وصفاتہ کے وجوب کو ان آیات سے متعلق کیا ہے جو حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں اور بے شک امر اس چیز کی ادا کے الزام کے لئے ہے جو اپنے سبب سابق سے ہم پر واجب ہو چکی ہے جیسے بیع کہ اس سے ثمن واجب ہوتا ہے پھر اس کی ادا کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

تقریر و تشریح۔ قوله والایمان بالآیات الخ اور شارع نے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ "لما هو یا سماء" وصفاتہ کو ان آیات سے متعلق کیا ہے جو حدوثِ عالم پر دلالت کرتی ہیں تو ایمان باللہ تعالیٰ کے وجوب کا سبب "محدثِ عالم" ہے یعنی جمیع ماسوی اللہ تعالیٰ، کہ وہ اعراض ہوں یا جوہر کا مسبوق بالعدم ہونا ہے اور یہ بھی باقی ایجابات کی طرح حقیقتہً اللہ تبارک و تعالیٰ کے ایجاب سے ہی ہے لیکن یہ بظاہر حدوثِ عالم کی طرف منسوب ہے بندوں پر آسانی پیدا کرنے کے لئے اور معاندین کے شہرہ کے قطع کرنے کے لئے کیونکہ اگر اس وجوب کا کوئی بظاہر سبب نہ ہوتا تو معاند اس وجوب کا انکار کرتا اور پھر اس پر الزام بھی ممکن نہ ہوتا اور اب حدوثِ عالم سب کے سامنے ہے جس سے صانع عالم، خداوند قدوس کا علم ہوتا ہے کیونکہ ہر حادث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے تو اس کا راز خانہ کائنات کا محدث اللہ تبارک و تعالیٰ احکیم و علیم ہی ہے۔ عرب کے ایک دیہاتی کا مشہور قول ہے۔ البعرة تدل علی البعیر و آثار الاقدام علی المسیر فسادات الہاج دارض

ذات فلاح کیف لا تدل علی اللطیف الخیر۔ جب رکعت پر پڑھی ہوئی ایک مینگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور قدموں کے نشانات مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ بیچوں والا آسمان اور یہ دروں والی زمین خالق کائنات لطیف و خبیر کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ سوال۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عبادات و معاملات کے آخر میں ایمان باللہ تعالیٰ کا ذکر کیوں کیا ہے۔

الجواب۔ اس میں اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ انسان کے لئے ہر دہی ہے کہ وہ ایمان باللہ تعالیٰ پر ہر وقت مستقیم رہے حتیٰ کہ اُس کا خاتمہ ایمان پر ہو۔ اللہم اختتمنی بالایمان۔

قولہ وانما الامر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ ایمان سے، اسباب کے متکبرین کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ احکام مشروعہ کا وجوب، اسباب سے ہے، اور امر بھی بالاتفاق ایجاب کے لئے ہے تو جب ایک چیز سبب سے واجب ہو جائے اور امر سے بھی واجب ہو تو یہ تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل باطل ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں ایک نفس وجوب اور دوسری وجوب ادا ہے اور یہ دونوں متغائر ہیں۔ نفس وجوب تو اسباب سے متعلق ہے اور اس سے وجوب ادا حاصل نہیں ہوتا ہے کیونکہ لمسا اوقات انسان کے ذمہ ایک چیز واجب ہو جاتی ہے لیکن فی الحال اُس کی ادا واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ثمن مؤجل کے ساتھ بیع میں ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں مشتری کے ذمہ نفس بیع سے ثمن واجب ہو گیا ہے اور فی الحال اس کی ادا واجب نہیں ہے۔ ہاں طلب کے بعد اس کی ادا واجب ہوگی، اسی طرح وجوب ادا امر سے متعلق ہے بعد اس کے کہ یہی اپنے سبب سابق سے اس پر واجب ہو چکی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ سبب سے شئی کا نفس وجوب آتا ہے اور امر سے وجوب ادا آتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ تمہارے ذمہ جو واجب ہے اُس کو ادا کر۔ مثلاً کوئی شخص آپ سے دس روپے میں ایک کتاب خریدے تو بیع سے اُس کے ذمہ دس روپے لازم و واجب ہو گئے۔ پھر جب آپ اُسے کہیں گے کہ مجھے وہ دس روپے دو تو یہ وجوب ادا ہوگا۔

وَدَلَالَةُ هَذَا الْأَصْلِ إجماعُهُمْ عَلَى وَجُوبِ الصَّلَاةِ عَلَى النَّاسِ وَالْمُجْتَنُونَ وَالْمُعْنَى عَلَيْهِ إِذَا لَمْ يَزِدْ الْجُنُونَ وَالْإِعْمَاءُ عَلَى يَوْمٍ وَ

لَيْلَةٍ وَإِنَّمَا يُعَرَّفُ السَّبَبُ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ الشَّيْءِ إِلَى الشَّيْءِ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لَهُ۔

ترجمہ۔ اور اس اصل کی دلیل فقہاء کرام کا (اس امر پر) اجماع ہے کہ ناظم پر نماز واجب ہوتی ہے اور مجنون اور معنی علیہ (بیہوش) پر نماز واجب ہوتی ہے جبکہ مجنون کا جنون اور معنی علیہ کا انعام ایک دن اور رات سے نہ بڑھے۔ اور سبب صرف اس سے پہچانا جاتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف منسوب ہونے میں اصل یہ ہے کہ وہ اس کے لئے سبب ہو۔

تقریر و تشریح قولہ ودلالة هذا الاصل الخ یعنی اصل مذکورہ کہ نفس وجوب، اسباب سے متعلق ہوتا ہے اور وجوب ادا امر سے متعلق ہوتا ہے، یہ فقہاء کرام کا اجماع دلیل ہے اور وہ اجماع اس پر ہے کہ اُس شخص پر نماز کا وجوب ثابت ہوتا ہے جو مضمون امر و خطاب کے سمجھنے سے عاجز ہو جیسے ناظم اور مجنون اور معنی علیہ جبکہ جنون کا جنون اور معنی علیہ کا انعام ایک دن رات سے زائد نہ ہو۔ یعنی مذکورہ اشخاص پر نماز کے وجوب پر فقہاء کرام کا اجماع اس بات پر مبرح دلیل ہے کہ نفس وجوب، اسباب سے متعلق ہے اور وجوب ادا امر سے متعلق ہے کیونکہ مذکورہ اشخاص کے حق میں امر کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان میں مضمون خطاب کے فہم کی اہلیت نہیں ہے اور یہ اشخاص امر و خطاب کے مضمون کے فہم سے عاجز ہیں باوجودیکہ ان پر نماز کی قضاء واجب ہوتی ہے اور قضاء، وجوب کی فرع ہے پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ وجوب سبب سے آیا ہے۔ سوال۔ انتباه اور افتاء کے بعد وجوب قضاء عبادۃ مبتدأ ہے یہ خطاب حدید سے واجب ہوئی ہے نہ کہ سبب سے۔ الجواب۔ اگر بات یہی ہوتی تو قضاء کی شرائط (جیسے نیت وغیرہ) کی رعایت واجب نہ ہوتی حالانکہ ان اشخاص پر قضاء کی شرائط کی رعایت واجب ہے۔ باقی مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”اذالم یزدد المجنون والاعماء علی یم و لیلة۔ اُس جنون اور انعام سے کمتر آتا ہے جو ایک دن رات سے زیادہ ہو کیونکہ جب جنون اور انعام ایک دن رات سے زائد ہو جائے تو مجنون اور معنی علیہ پر ان فوت شدہ نمازوں کی قضاء واجب نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں فوت کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے اور ان نمازوں کا بصورت قضاء ادا کرنا حرج اور تکلیف کا باعث ہے بخلاف نیند کے کہ اس کا اتنا طویل ہونا کہ دن رات سے تجاوز کر جائے نادر ہے اس لئے طویل نیند کا حکم بھی مختصر نیند جیسا ہوگا۔ اگر نیند کی وجہ سے پانچ سے

زیادہ نمازیں بھی فوت ہو جائیں تو قضا واجب ہوگی۔ سوال۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ تو مجنون اور منجی علیہ پر واجب قضا کے قائل نہیں ہیں۔ جب جنون اور اغما ایک نماز کے وقت کو مستوعب ہو جائے تو آپ کا یہ کتا ”اجماع“ کیسے صحیح ہو سکتا ہے۔ الجواب: یہاں اجماع سے مراد ہمارے علماء احناف اور ہمارے فقہاء کرام الحنفیہ کا اجماع ہے مطلق علماء کا اجماع مراد نہیں ہے حتیٰ کہ آپ کا اعتراض وارد ہو۔

قوله وانما يعرف السبب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اصل مذکور کے اثبات سے فارغ ہوئے تو اب شئی کے سبب ہونے کی علامت کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ کسی شئی کے حکم کے لئے سبب ہونے کی علامت دو امور ہیں ایک یہ کہ حکم اس شئی کی طرف مضاف ہو جیسے تیرا قول ”صلوٰۃ الظهر وصوم الشہر وحج البيت وحدا الشرب وكفارة القتل“ اور یہ کہ حکم اس شئی سے متعلق ہو یا اس طور کہ حکم اس شئی کے بغیر نہ پایا جائے اور اس سے حادث ہو کیونکہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف منسوب ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف شئی مضاف الیہ کے لئے سبب ہوتی ہے اور اس سے حادث ہوتی ہے جیسے تیرا قول ”کسب فلان ای حدث بفعله وباختیاره“ کیونکہ اضافت جب تمیز کے لئے موضوع ہوئی ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ اضافت اخص الاشیاء کی طرف ہونا کہ تمیز حاصل ہو اور حکم کے اعتبار سے اخص الاشیاء حکم کا سبب ہوتا ہے کیونکہ حکم سبب سے ثابت ہوتا ہے تو اس کی سبب کی طرف اضافت اصل ہوئی۔

وَانَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا وَكَذَا إِذَا أَلَزَمَهُ فَتَكْرَرُ بِتَكْرُرِهِ دَلٌّ أَنَّهُ يُضَافُ إِلَيْهِ وَفِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ إِنَّمَا جَعَلْنَا الرَّأْسَ سَبَبًا وَالْفِطْرَ شَرْطًا مَعَ وَجُودِ الْإِضَافَةِ إِلَيْهِمَا لِأَنَّ وَصْفَ الْمُؤْنَةِ بِرُجْحِ الرَّأْسِ فِي كَوْنِهِ سَبَبًا

ترجمہ۔ اور حکم شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے، اور اسی طرح جب حکم کسی شئی کو لازم ہو پس اس شئی کے تکرر سے

تکرر ہو تو یہ تکرر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اس شئی کی طرف مضاف ہوتا ہے اور صدقہ فطر میں ہم نے اس کو سبب قرار دیا ہے اور (وقت) فطر کو شرط، باوجود اس کے کہ ان دونوں کی طرف صدقہ کی اضافت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وصف مؤنہ نے اس کو اس کے سبب ہونے میں ترجیح دی ہے۔

تقریر و تشریح۔ قوله وانما یضاف الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حکم کی جس شئی کی طرف اضافت ہو وہ شئی حکم کا سبب ہوتی ہے، تو اس قاعدہ کی رو سے چاہیے کہ جب صدقۃ الفطر، میں ”صدقہ کی اضافت“ الفطر کی طرف ہو رہی ہے، تو وقت فطر، صدقہ کا سبب ہو حالانکہ آپ فطر کو صدقہ کا سبب قرار نہیں دیتے بلکہ فطر کو صدقہ کے لئے شرط قرار دیتے ہیں۔ الجواب حکم شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے کیونکہ حکم شرط کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے جیسا کہ یہ، سبب کے پائے جانے کے وقت پایا جاتا ہے تو شرط، علت کے مشابہ ہوگی۔ پس اس علاقہ میں مشابہت کی وجہ سے حکم شرط کی طرف مجازاً مضاف ہوتا ہے اور اعتباراً تو حقیقت کا ہوتا ہے مجازاً کا نہیں یعنی مجاز سے، حقیقت کا بطلان نہیں ہوتا حقیقت تو یہی ہے کہ حکم، کی جس شئی کی طرف اضافت ہو وہ شئی، حکم کا سبب ہوتی ہے لیکن اگر اس شئی مضاف الیہ کی عدم سببیت پر کوئی قرینہ ہو تو یہ اضافت مجازی طور پر ہوگی **قوله وکن اذا لازمه** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے حکم کے لئے سبب معلوم کرنے کی علامت کے بارے میں امر ثانی کا بیان کرتے ہیں۔ یعنی جس طرح اضافت، سببیت کی دلیل ہے اسی طرح ملازمۃ الشئی الشئی اور تکررہ بتکررہ، سببیت کی دلیل ہے کیونکہ امور اپنے اسباب ظاہرہ کی طرف مضاف ہوتے ہیں تو جب ایک شئی کے تکرر سے حکم تکرر ہو تو یہ تکرر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس شئی سے حادث ہوتا ہے کیونکہ یہی شئی اس حکم کے حدوث کا سبب ظاہرہ ہے اور وہ وجوب جس میں ہم گفتگو کر رہے تھے ایک امر حادث ہے اس کے لئے کسی سبب کا ہونا ضروری ہے جس کی طرف یہ مضاف ہو اور یہاں صرف دو امور ہیں ایک امر اور دوم وقت اور امر تو اس کے لئے مضاف الیہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ امر تکرار پر دلالت نہیں کرتا اور اس کا احتمال رکھتا ہے ”کما عرفت“، پس سببیت کے لئے وقت ہی متعین ہے۔

قوله وفي صدقة الفطر الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ تم نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ حکم کا مضاف الیہ اس کا سبب ہوتا ہے تو صدقۃ الفطر، جس طرح ”المرئ“

کی طرف مضاف ہوتا ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں "رُكُوتُ رُؤُوسِ النَّاسِ بَكْرَةُ فِطْرِهِمْ بِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" اسی طرح "فطر" کی طرف مضاف ہوتا ہے "پس کہا جاتا ہے" صدقۃ الفطر، تو کس وجہ سے آپ نے "الرأس" کو سبب قرار دیا ہے اور فطر کو شرط، اس کا عکس کیوں نہیں کیا ہے باوجودیکہ فطر کی طرف اضافت اکثر ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جب الرأس اور الفطر کے درمیان سمبیت ہیں وجود اضافت کی وجہ سے تعارض واقع ہوا تو ہم نے وصف مؤنث کی وجہ سے الرأس کو ترجیح دی ہے اور وصف مؤنث کا معنی کفالت اور پرورش کا بار اٹھانا ہے اور یہ کفالت کا بار اٹھانا ہی مراد ہے یعنی ہر شخص اپنی چھوٹی اولاد کی طرف سے صدقۃ فطر ادا کرتا ہے اور صدقۃ فطر کے واجب ہونے کا سبب وہ رأس یعنی فرد ہے جس کی کفالت کا بار اس کے ذمہ پر ہے کیونکہ صدقۃ کی اضافت فرد کی طرف کی جاتی ہے اور یوں کہا جاتا ہے "زکوٰۃ الرأس" یعنی سر کا صدقہ، تو وہ اصل صدقۃ الفطر واجب ہونے کا سبب فرد ہی ہے جس کی کفالت اور پرورش کی ذمہ داری صاحب نصاب کے ذمہ پر ہوتی ہے نیز ان پر اس کو حق ولایت حاصل ہوتا ہے لہذا ان افراد کو جس پر اس مفہوم کا اطلاق ہوتا ہے صاحب نصاب کے ساتھ شامل کیا جائے گا مثلاً اس کے چھوٹے بچے ہیں جن کی کفالت کا بوجھ اس کے ذمہ ہوتا ہے اور اسے ان پر حق ولایت حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح خدمت کے غلام ہیں، فافہم۔

وَتَكَرَّرَ الْوُجُوبُ بِتَكَرُّرِ الْفِطْرِ بِنَزْلَةِ تَكَرُّرِ وَجُوبِ الزَّكَاةِ بِتَكَرُّرِ الْحَوْلِ لِأَنَّ الْوُصْفَ الَّذِي لِأَجَلِهِ كَانَ الرَّأْسُ سَبَبًا وَهُوَ الْمُؤَنَّثُ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الزَّمَانِ كَمَا أَنَّ الْأَمْوَالَ الَّذِي لِأَجَلِهِ كَانَ الْمَالُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الزَّكَاةِ يَتَجَدَّدُ بِتَجَدُّدِ الْحَوْلِ وَيَصِيرُ السَّبَبُ يَتَجَدَّدُ بِالْوُصْفِ بِنَزْلَةِ الْمُتَجَدِّدِ بِنَفْسِهِ

ترجمہ۔ اور وقت فطر کے تکرر سے "وجوب صدقہ" کا تکرر، حول کے تکرر سے "وجوب زکوٰۃ" کے تکرر کے بمنزلہ ہے کیونکہ جس وصف کہ وہ مؤنث ہے، کی وجہ سے رأس، وجوب صدقہ کا سبب ہوا ہے وہ وصف، زمان کے متجدد ہونے

سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماز کے جس کی وجہ سے مال یعنی نصاب، وجوب زکوٰۃ کا سبب ہوا ہے وہ وصف حول کے متجدد ہونے سے متجدد ہوتی ہے اور سبب اپنے وصف کے متجدد ہونے کی وجہ سے بمنزلہ متجدد بنفسہ کے ہو گیا ہے (اور اس کے تکرر سے حکم کا تکرر پایا گیا ہے۔

تقریر و تشریح **تکرر الوجوب** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حکم کے لئے کسی شئی کے سبب ہونے کی علامت یہ ہے کہ جس شئی کے تکرر سے حکم متکرر ہو جائے وہ شئی حکم کے لئے سبب ہوتی ہے تو مسئلہ مذکورہ میں "وقت فطر کے تکرر سے وجوب صدقہ متکرر ہوتا ہے جب بھی وقت فطر آتا ہے تو حکم یعنی وجوب صدقہ ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ علامت فطر میں پائی جاتی ہے رأس میں نہیں کیونکہ رأس میں تکرر نہیں ہے لہذا وجوب صدقہ کے لئے سبب ہونے میں وقت فطر کو ترجیح ہوئی نہ کہ رأس کو۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ وقت فطر (جو کہ شرط ہے) کے تکرر سے وجوب صدقہ متکرر نہیں ہوتا ہے بلکہ وجوب صدقہ رأس (جو کہ سبب ہے) کے تکرر سے متکرر ہوتا ہے اور رأس اگرچہ حقیقتہً تو متکرر نہیں ہوتا ہے لیکن اس کو وقت فطر کے تکرر کی وجہ سے تقدیراً متکرر قرار دیا گیا ہے جیسا کہ مال نصاب (جو کہ وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے) کو حول (جو کہ اس کی شرط ہے) کے تکرر کی وجہ سے تقدیراً متکرر قرار دیا گیا ہے کیونکہ حول فصول المدی یعنی ربيع، ثمرلیف، خزان، بہار کو متضمن ہوتا ہے ان میں اشیاء کے نرخ متفاوت ہوتے رہتے ہیں اور اس کے ساتھ نماز (جو کہ مال کی صفت ہے) متحقق ہوتی ہے تو حول کے تکرر سے نماز متکرر ہوتی اور نماز چونکہ مال کی صفت ہے لہذا مال اپنی صفت نماز کے تکرر سے متکرر ہو گیا اگر اس مال کو تجارت میں لگایا جائے تو حول ان حول سے یہ مال بڑھے گا یعنی اس میں نماز حاصل ہوگی اور اس نماز کے متجدد و متکرر ہونے کی وجہ سے یہ مال متجدد و متکرر قرار پائے گا اور اس مال نصاب کے تکرر سے وجوب زکوٰۃ بھی متکرر ہوگا۔ اور یہی صورت حال رأس میں ہے کیونکہ رأس جس وصف (وہ مؤنث یعنی کفالت کی مشقت ہے) کی وجہ سے وجوب صدقہ کا سبب بنتا ہے وہ وصف زمان کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماز (جس کی وجہ سے مال، وجوب زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے) کیونکہ جس وصف (یعنی کفالت کی مشقت) کی وجہ سے رأس، وجوب صدقہ کا سبب بنتا ہے وہ وصف زمان کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے جیسا کہ نماز (جس کی وجہ سے مال وجوب زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے) حول کے متجدد ہونے کی وجہ سے متجدد ہوتی ہے اور سبب اپنے وصف کے متجدد ہونے کی وجہ سے بمنزلہ متجدد بنفسہ

کے ہو جائے گا۔ یعنی جب اس اپنے وصفِ مؤنت سے وجوبِ صدقہ کا سبب بنتا ہے اور وصفِ مؤنت وقتِ فطر کے متجدد ہونے سے متجدد ہوتی ہے تو اس اپنے وصف کے تجدد کی وجہ سے گویا کہ بنفسہ متجدد ہوتا ہے اور پھر اس کے تجدد و تکرر سے وجوبِ صدقہ متکرر ہوتا ہے جیسا کہ نصاب اپنے وصفِ نما سے وجوبِ زکوٰۃ کا سبب بنتا ہے اور وصفِ نما داخل کے تجدد و تکرر کی وجہ سے متکرر ہوتا ہے تو نصاب اپنے وصفِ نما کے تکرر کی وجہ سے گویا کہ بنفسہ متکرر ہے اور اس کے تکرر سے وجوبِ زکوٰۃ کا تکرر ہوتا ہے۔

وَعَلَى هَذَا تَكَرَّرَ الْعُشْرُ وَالْخَرَجُ مَعَ اتِّحَادِ السَّبَبِ وَهُوَ الْأَرْضُ
الَّتِي فِيهَا الْعُشْرُ حَقِيقَةٌ بِالْخَارِجِ وَفِي الْخَرَجِ حُكْمًا بِالْإِمْكَانِ مِنَ الزَّرْعَةِ

ترجمہ۔ اور اسی طریق (مذکور) پر غنّیٰ اور خراج کا نگر ہے یا وجود اتحاد سبب کے اور وہ (سبب) غنّیٰ میں وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوت غنیٰ تحقیقاً (یعنی بالفعل) ہو اور خراج میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوت غنیٰ نکلا ہو یا اس طور کہ زراعت پر قدرت حاصل ہو۔

قرآن و تفسیر
تورہ، و علیٰ ہذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک دھم کا ازالہ ہے دھم یہ ہوتا ہے کہ ایک ایسی صورت ہے جس میں حکم تو متحد ہو تا ہے لیکن سبب متجدد نہیں ہوتا ہے جیسے عشر اور خراج ہے کیونکہ عشر اور خراج تو ہر سال واجب ہوتے ہیں لیکن الرض نامیہ (جو کہ سبب ہے) واحد ہے وہ متجدد و متکثر نہیں ہوتی ہے، تو اس دھم کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسی طریق پر ”کہ سبب اپنے وصف کے تکرار سے متکثر ہوتا ہے“، عشر اور خراج کا تکرار ہے باوجودیکہ سبب ایک ہے یعنی یہاں بھی سبب اپنے وصف کے تکرار سے متکثر ہوتا ہے کیونکہ عشر میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوت نہاد تحقیقاً یعنی بالفعل ہو تو جب ہر سال نئی نئی کھیتی ہوگی تو گویا اس قوت نہاد والی صفت کے تجدد کے اعتبار سے زمین بنفسہ تقدیراً متجدد ہوگئی اور خراج میں سبب وہ زمین ہے جس میں پیداوار کی قوت نہاد، حکماً ہو یعنی وہ ”رقبہ زمین“، کھیتی باڑی کی صلاحیت رکھے نہجر نہ ہو تو اس میں نئی نئی پیداوار کی جو صلاحیت ہے یہ بمنزلہ نئی نئی

کھیتی کے ہے اور اس وصفِ نماز کے تجد کے اعتبار سے زمین بنفسہ تقدیراً متحدہ قرار پائے گی۔ پس سبب کے تقدیری تکرر سے حکم متکرر ہوگا۔ تو جب بھی اس زمین سے بالفعل پیداوار ہو تو اس میں عشر واجب ہوگا اور اگر اس کھیتی کو کسی آفت نے برباد اور ضائع کر دیا تو مسلمان کی حالت کے پیش نظر اس پر آسانی کرتے ہوئے عشر ساقط ہو جائے گا۔ غرضیکہ عشر کا دیوب نماز یعنی پیداوار کی زیادتی کے تکرر سے متکرر ہوتا رہتا ہے۔ اور جب زمین قابل کاشت ہو تو خراج واجب ہوگا برابر ہے کہ اس میں نزاعت کرے یا اس کو معطل چھوڑ دے کیونکہ یہ مافقر (جو دنیا میں بہت ہی مصروف رہتا ہے) کے حال کے لائق تر ہے۔

فَضْلٌ فِي الْعَزِيمَةِ وَالرَّخْصَةِ وَهِيَ فِي أَحْكَامِ الشَّرْعِ اسْمٌ لِمَا هُوَ
أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَارِضِ وَالرَّخْصَةُ اسْمٌ لِمَا بَنِيَ عَلَى
أَعْدَادِ الْعِبَادَةِ الْعَزِيمَةُ اقْسَامٌ أَرْبَعَةٌ قَرْضٌ وَوَجِبٌ وَسُنَّةٌ
وَقَلٌّ فَالْقَرْضُ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ لَا شُبْهَةَ فِيهِ وَحُكْمُهُ
اللَّزُومُ عِلْمًا وَتَصَدِيقًا بِالْقَلْبِ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ حَتَّى يُكْفَرَ
جَاحِدَةً وَيُفْسَقَ تَارِكُهُ بِلَا عُدْرٍ

ترجمہ۔ یہ فصل عزیمت اور رخصت کے بیان میں ہے اور عزیمت احکام شرع میں اُس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہو اور عوارض سے متعلق نہ ہو اور رخصت اُس چیز کا نام ہے جو بندوں کے اعتذار پر مبنی ہو اور عزیمت کے چار اقسام ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔ اور فرض وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر یقین اور دل سے اعتقاد رکھنا اور اعضا و بدن سے عمل کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا اور اس کے بلا اعتذار چھوڑنے والے کو فسق کی طرف منسوب کیا جائے گا۔

تقریر و تشریح قرآن العزیمۃ الخ عزیمت کا لغوی معنی "القصد المؤكد" ہے یعنی "پختہ اور مصمم ارادہ" کہا جاتا ہے "وعزیمت علی کذا" "وہ میں نے فلاں کام کرنے کا متنی اور مصمم قصد کر لیا ہے" اور عزیمت شریعت مطہرہ میں ان احکام کا نام ہے جن کی مشروعیت اور جن کا تقدیر عوارض کے اعتبار سے نہ ہوا ہو جیسا کہ افطار صوم کی مشروعیت مرض اور سفر کے اعتبار سے ہوئی ہے بلکہ شروع ہی میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ وہ فعل سے متعلق ہو جیسے مأمورات یا وہ ترک سے متعلق ہو جیسے محرکات۔ اور رخصت کا لغوی معنی "یُسِّر اور سہولت ہے" اور رخصت شریعت مطہرہ میں ان احکام کا نام ہے جن کی مشروعیت و عین بندوں کے اعداد کے اعتبار سے ہو جیسے "افطار صوم" کیونکہ یہ عذر پر مبنی ہے جو کہ سفر اور مرض ہے "و کذا قصر الصلوة وغیرہا من الاحکام" اور عزیمت کے چار اقسام ہیں (۱) فرض (۲) واجب۔ (۳) مستثنت (۴) نفل عزیمت کے ان چار اقسام کی وجہ یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں اس کا جاحد یعنی جان بوجھ کر انکار کرنے والا کا فر ہو جاتا ہے یا کا فر نہیں ہوتا ہے پہلی صورت میں وہ فرض کے ساتھ موسوم ہوتی ہے اور دوسری صورت میں بھی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے اس کے تارک کو سزا دی جائے گی یا سزا نہیں دی جائے گی۔ پہلی صورت یعنی اگر اس کے ترک کی وجہ سے اس کے تارک کو سزا دی جائے تو یہ واجب کے اہم کے ساتھ موسوم ہوتی ہے اور دوسری صورت یعنی اگر اس کے ترک سے اس کے تارک کو سزا نہیں دی جائے گی تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے اس کا تارک اس کے ترک کی وجہ سے ملامت کا مستحق ہوگا یا ملامت کا مستحق نہیں ہوگا۔ پہلی صورت میں اس کو مستثنت کہتے ہیں اور دوسری صورت میں اس کو نفل کہتے ہیں۔ اور حرام ترک کرنے کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اسی طرح مکروہ، واجب میں داخل ہے اور مباح کسی قسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم امر مشروع ہے یا اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع و مقرر فرمایا ہے۔ اور امر مباح میں یہ معنی متفق نہیں ہوتا ہے۔ اور فرض وہ حکم مشروع ہے (جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہ رکھتا ہو) جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں کوئی شبہ نہ ہو جیسے ایمان اور اداکان ربوہ یعنی صلوة و زکوٰۃ و صوم و حج کیونکہ ان کا تعین و تقدیر اس طور پر ہوا ہے کہ جس میں زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی اور ان کا ثبوت و لزوم ایسی دلیل قطعی سے ہوا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے "اور فرض کا حکم یہ ہے" اللزوم علیاً و تقدیراً بالقلب و عملاً بالبدن حتی یکفر جاحداً و یفسق تارکاً بلا عذر" مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "تصدیقاً بالقلب" کا عطف "علیاً" پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے کیونکہ علم قطعی، تصدیق بالقلب، سے اہم ہے اس لئے کہ علم قطعی

کبھی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ کفار کو علم قطعی حاصل تھا (لیکن تصدیق حاصل نہ تھی) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "یعرفونہ کما یعرفون انباءہم" ترجمہ: وہ اس نبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کو ایسا پہچانتے ہیں جیسا اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں" اور تصدیق، اختیار سے ہوتی ہے، اسی لئے تو یہود و نصاریٰ مصدقین مومنین میں سے نہیں تھے، "و عملاً بالبدن" کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق بالقلب کے ساتھ اعضاء بدن کے ساتھ عمل بھی لازم ہے چنانچہ عبادت بندہ میں اعضاء بدن سے عبادت کا اداء کرنا لازم ہے اور عبادت مالئہ میں خود مال کو عطا کرنا یا اس کے لئے کسی دلیل کو قائم مقام کرنا لازم ہے، اور اگر یہ حکم عملیات سے نہ ہو تو تصدیق بالقلب کافی ہے، اور "حتی یکفر جاحداً" علم اور تصدیق کی بنیاد پر تفریع ہے اور لیسق تارک، بلا عذر، یہ اس صورت میں ہے جبکہ ترک، شریعت کی تحقیر کے طریق پر نہ ہو ورنہ یہ کفر ہوگا کیونکہ شریعت مطہرہ کی تحقیر کفر ہے، اور یہ قول "و عملاً بالبدن" کی بنیاد پر تفریع ہے اور "قول" بلا عذر، یہ اس ترک سے احتراز ہے جو عذر اکراہ یا عذر رخصت سے ہو کیونکہ جو شخص عذر شرعی کی بنیاد پر تارک ہو وہ فاسق نہیں ہوتا ہے۔

وَالْوَاجِبُ مَا ثَبَتَ وَجُوبُهُ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبْهَةٌ وَحُكْمُهُ اللَّزُومُ
عَمَلًا بِالْبَدَنِ لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ حَتَّى لَا يَكْفَرَ جَا حِدًا وَلَا يَفْسُقَ
تَارِكُهُ إِذَا اسْتَحَفَّ بِأَخْبَارِ الْإِحَادِ وَأَمَّا مَتَا وَلَا فَلَا

ترجمہ۔ اور واجب وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر اعضاء بدن سے عمل کرنا لازم ہے اور اس کا یقین علم لازم نہیں ہے حتیٰ کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا اور اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائے گا جبکہ وہ اخبار الاحاد کا استخفاف کرے (بایں طوہ کہ وہ ان اخبار احاد پر عمل کرنے کو واجب نہ سمجھے) مگر جب وہ تاویل کرتا ہو تو اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تقریر و تشریح۔ قرآن واجب ما ثبت الخ یعنی واجب وہ حکم مشروع ہے جس کا لزوم ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو یا یہ ہے کہ وہ شبہ اس دلیل کے ثبوت میں ہو جیسے خبر واحد ہے یا شبہ

اس دلیل کی دلالت میں ہو جیسے النص العام بخصوص البعض اور المجلد اور المادّل۔ اس بیان شہد سے یہ امر واضح ہو رہا ہے کہ واجب کی تعریف میں شہد سے مراد وہ شہد ہے جو دلیل سے ناشی ہو۔

قوله وحكمه السنن وعمل بالبدن الخ اور واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر جو ارجح کے ساتھ عمل کرنا لازم ہے اور اس پر یقین کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ اس کی دلیل میں شہد ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے لیکن علم میں اس کی طرح نہیں ہے حتیٰ کہ انقطاع علم قطعی کی وجہ سے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ البتہ اس کے تارک کو اس وقت فاسق کہا جائے گا جبکہ وہ اخبار احماد کا استحفاف کرے۔ بایں طور کہ وہ ان اخبار احماد پر عمل کرنے کو واجب نہ سمجھے اس طور پر نہیں کہ وہ ان اخبار احماد کو حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے کیونکہ تریبیت مظہر کی تحقیر کفر ہے، مگر جب وہ ترک عمل اخبار احماد کی تاویل کر کے کرتا ہو یا اس طور کہ وہ یوں کہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے یا غریب ہے یا مخالف کتاب ہے تو اس صورت میں تارک کو فاسق نہیں کہا جائے گا کیونکہ یہ ترک خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس تحقیق و تدقیق کے پیش نظر ہے جو علماء کو وقت نظر اذہان کی بنا پر دراشتہ ملا ہے۔

وَالسُّنَّةُ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ افْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ لِأَنَّهَا طَرِيقَةُ أَمْرِنَا بِأَحْيَا قِيَسَتْ عَلَى اللَّامَةِ بِتَرْكِهَا وَالسُّنَّةُ نَوْعَانِ سُنَّةُ الْهُدَى وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً وَالزَّوَادُ وَتَارِكُهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةً وَكَرَاهَةً كَسِيرِ الْبَنِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قِيَامِهِ وَقُعُودِهِ وَلِبَاسِهِ وَعَلَى هَذَا تَخْرُجُ الْأَلْفَاظُ الْمَذْكُورَةُ فِي بَابِ الْأَذَانِ مِنْ قَوْلِهِ يَكْرَهُ أَوْ قَدْ أَسَاءَ أَوْ لَا بَأْسَ بِهِ وَحَيْثُ قِيلَ يُعِيدُ فَذَلِكَ مِنْ حُكْمِ الْوَجُوبِ

ترجمہ۔ اور سنت اس اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مروج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے کیونکہ وہ ایسا طریقہ ہے جس کے زندہ کرنے کا ہمیں کیا گیا ہے پس اس کے ترک کی وجہ سے انسان ملامت کا مستحق ہو جاتا ہے، اور سنت (مطلقہ) دو قسم ہے ایک سنت ہدی ہے اور اس کا تارک اسامۃ اور کماہت کا مستحق ہے اور دوسری قسم سنن زوائد ہے اور اس کا تارک اسامۃ و کماہت کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات مبارکہ جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قیام و قعود اور لباس کے بارے میں عباد ہوئے ہیں اور سنت کے انہی اقسام کے پیش نظر ان الفاظ کی تخریج ہے جو مبسوط کے باب الاذان میں مذکور ہوئے ہیں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ جب ”یکرہ“ یا ”قد أساء“ کا ذکر کریں تو اس سے مراد سنت ہدی (یعنی سنت مؤکدہ) کا ترک ہوتا ہے اور جب ”لا بأس بہ“ کا ذکر کریں تو اس سے مراد سنت غیر مؤکدہ کا ترک ہوتا ہے، اور جہاں ”ولیعید“ کہا گیا ہے تو یہ وجوب کے حکم سے ہے۔

تقریر و تشریح قوله والسنة الطریقة المسلوكة فی الدین الخ اور سنت اس اچھے طریقے کا نام ہے جو دین میں مسلوک و مروج ہو (برابر ہے کہ وہ طریقہ مبارکہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ہو یا آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا۔

قوله وحكمها ان يطالب الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”ان يطالب المرء بما قامتها“ سے نفل سے استرازا کیا گیا ہے کیونکہ نفل کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور من غیر افتراض کے ساتھ فرض اور ”ولا وجوب“ کے ذریعہ واجب سے استرازا کیا گیا ہے۔ اور اب علم فرماتے ہیں کہ یہ تعریف اور حکم دونوں، سنت ہدی (سنت مؤکدہ) کے لئے ہیں مطلق سنت کے لئے نہیں اور آئندہ جو تقسیم مذکور ہے وہ مطلق سنت کی ہے۔

قوله لانها طریقة الخ یہ قول ”ان يطالب المرء بما قامتها“ پر دلیل ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔ ”علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المهديين“ رواه احمد والبخاري والترمذي وابن ماجه۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ”فيستحق اللامة بتركها“ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”يطالب المرء بما قامتها“ پر تفریع ہے، اور اللامة بمعنی ملامت ہے یعنی یہ تارک دنیا میں ملامت کا مستحق اور آخرت میں شفاعت سے محروم ہوگا۔

قولہ والسنة فوعات الخ سنت معطلہ دو قسم ہے ایک سنت ہدی (سنت مؤکدہ) جیسے جماعت و اذان و اقامت ہے۔ اور اس کا تارک اسامۃ اور کراہت کی جزاء (سزا) کا مستحق ہوتا ہے اور وہ ملامت اور عتاب ہے کہ اسے ڈانٹ پلائی جائے گی اور اس کا مرتبہ گھٹایا جائے گا حتیٰ کہ اگر کسی شہر کے لوگ سنت ہدی کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو ائیر کی طرف سے ان لوگوں کے ساتھ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا، مذکورہ بالا سنن ہدی کے بارے میں احادیث صحیحہ اور آثار قدیہ وارد ہوئے ہیں اور دوسری قسم سنن ذوائد (سنن غیر مؤکدہ) ہے اور اس کا تارک اسامۃ اور کراہت کی جزاء کا مستحق نہیں ہوتا ہے جیسے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات مبارکہ جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قیام و قعود اور لباس کے بارے میں صادر ہوئے ہیں۔ کیونکہ یہ ساری چیزیں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عبادت اور قربت کے قصد سے صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں۔ ان کے کرنے پر انسان کو ثواب ملے گا اور ترک پر اسے سزا نہ ہوگی۔

قولہ و علی هذا الخ یعنی جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بعض سنن کا ترک اسامت اور کراہت کو واجب کرتا ہے اور بعض کا نہیں تو پھر ان کے اجوبہ مختلف ہوں گے جن کو امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ نے مبسوط کے باب الاذان میں ذکر کیا ہے۔ پس جس جگہ سنت مؤکدہ یعنی سنت ہدی کا ترک لازم آتا ہے تو آپ نے اس کے جواب میں ”یکبرہ“ اور ”قد اساء“ فرمایا ہے ”لما قال دیکرہ الاذان قاعداً و دیکرہ تکرار الاذان فی مسجد علی مخالفتہ السنۃ وان صلی اھل مضر کجاعتہ بغیر اذان و اقامۃ فقد اساء و ترک السنۃ المشہورۃ“ اور جس جگہ سنت ذوائد کا ترک لازم آتا ہے تو آپ نے اس کے جواب میں فرمایا ”ولا یأثم بہ“، لہذا قال ”ولا یأثم بان یؤذن رجل و یقیم آخر“، تو جس جگہ آپ نے ”قد اساء یا دیکرہ“ فرمایا ہے اس سے معلوم ہو گا کہ یہ حکم سنت ہدی کا ہے کیونکہ اسامت اور کراہت صرف سنت ہدی کے ترک سے ہی لازم آتی ہے اور جس جگہ ”لا یأثم“ فرمایا ہے اس سے معلوم ہو گا کہ یہ حکم سنت ذوائد کا ہے کیونکہ ”عدم الیأس“ اس کے ترک سے ہوتا ہے اور جس جگہ ”یعیذ“ کہا گیا ہے اس سے معلوم ہو گا کہ یہ وجوب کا حکم ہے لہذا قال ”لا یؤذن للصلوۃ قبل دخول وقتہا و یبدأ فی الوقت“، اقول۔ اس کو اتمام فائدہ کے لئے ذکر کیا گیا ہے ورنہ اس کو بحث میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ کلام تو سنت میں ہو رہی ہے نہ کہ واجب میں۔

و النفل اسم للزیادۃ و نوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علینا و حکمہ انہ یشاب المراء علی فعلہ و لا یعاقب علی ترکہ و یضمن بترکہ بالشرع عندنا لان المؤدی صار لله تعالیٰ مسلماً الیہ

ترجمہ۔ اور نفل، زیادت کا نام ہے اور عبادات کے نوافل ذوائد ہیں ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں۔ ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے ہیں اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے بجالانے پر ثواب دیا جائے گا اور اس کے ترک کر دینے پر عذاب نہیں کیا جائے گا اور ہمارے نزدیک نفل شروع کر کے ترک کرنے سے واجب ہو جاتے ہیں کیونکہ جو جزو وارد ہوئی ہے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مقبوض ہو گئی ہے پس اس کی بطلان سے حفاظت ضروری ہے۔

تقریر و تشریح قولہ و النفل الخ نفل، لغت اور شرع شریف میں زیادت کو کہتے ہیں لیکن لغت میں عام زیادت کو کہتے ہیں برابر ہے کہ وہ اعیان میں ہو یا اعراض میں اور برابر ہے کہ وہ عبادات میں ہو یا ان کے غیر میں۔ اور شرع شریف میں نفل خاص زیادت کو کہتے ہیں اور وہ فرائض و واجبات و سنن پر زیادت ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”و نوافل العبادات ذوائد“ سے اشارہ کر رہے ہیں۔ اور یہ نوافل ہمارے نفع کے لئے مشروع ہوئے ہیں حتیٰ کہ اگر ہم ان نوافل کو بجالائیں گے تو ثواب کے مستحق ہوں گے اور یہ ہمارے ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے ہیں حتیٰ کہ اگر ہم ان نوافل کو ترک کر دیں تو ان کے ترک کی وجہ سے ہم پر عذاب لازم نہیں ہوگا اور نہ ملامت ہوگی۔ لہذا مستعلم من حکمہ۔

قولہ و حکمہ الخ اور نفل کا حکم یہ ہے کہ انسان کو اس کے کرنے پر ثواب ملے گا کیونکہ یہ عبادت ہے اور عبادت نفل ثواب کا سبب ہے اور اس کے ترک پر عذاب نہیں ہوگا کیونکہ یہ فرض ہے نہ واجب اور اسی طرح اس کے ترک کی وجہ سے ملامت نہیں ہوگی کیونکہ یہ سنیت سے خالی ہے۔

قولہ و یضمن الخ یہ مسئلہ ہمارے لئے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے درمیان خلافیہ ہے صورت مسئلہ یہ ہے کہ جس

شخص نے نفل عبادت شروع کی خواہ وہ روزہ ہو یا نماز ہمارے نزدیک اُس شخص کے لئے اس نفل عبادت کا پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے اس کو فاسد کر دیا تو اُس شخص پر اس کی قضاء لازم ہو جائے گی۔ کیونکہ جب وہ نفل عبادت میں شروع ہوا تو اُس نے اس نفل عبادت کی ایک جزو ادا کر لی اور یہ جزو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مسلم و مقوض ہو گئی تو بطلان سے اس کی حفاظت اور اس کو بچانا واجب ہو گیا اور بطلان سے اس کی حفاظت تب ہی ہو سکتی ہے جبکہ بقیہ حصہ کو پورا کیا جائے کیونکہ نماز اور روزہ کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتے اور نہ ان پر کوئی اثر مرتب ہوتا ہے جب تک کہ یہ تمام نہ ہوں یا اس طور کہ اگر وہ نماز ہے تو شفع ہوا اور اگر وہ روزہ ہے تو وہ ایک دن کا روزہ ہو پس اگر اس نے بعض حصہ نماز یا بعض حصہ روزہ ادا کیا ہے تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم ہو گیا ورنہ اس کے عمل کا بطلان لازم آئے گا کیونکہ بعض الصلوات وبعض الصوم کسی حکم کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اور اپنے عمل کو باطل کرنا حرام ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَا تَبْتَغُوا الْعَمَالَہُمْ پس اگر شخص مذکور نے شروع کی ہوئی نفل عبادت کو فاسد کر دیا تو اس پر قضاء لازم ہے تاکہ حیاتیات حاصل

وَهُوَ كَالَّذِي صَارَ لِلَّهِ تَسْمِيَةً لَا فِعْلًا ثُمَّ وَجِبَ لِصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فَلَا نَ يَجِبُ لِصِيَانَةِ ابْتِدَاءِ الْفِعْلِ بَقَاؤُهُ أَوَّلِي

ترجمہ۔ اور ”شروع فی الفعل“ تذکر کی طرح ہے جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے صرف زبان سے معین کر دینے سے ہو گئی ہے نہ فعل کے اعتبار سے۔ پھر اس کی حفاظت کے لئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس اس لئے فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے فعل کی بقا بطریق اولیٰ واجب ہوگی۔

تقریر و تشریح تو وہو کالتذکر الخ یعنی ”شروع فی النفل“ کو مذکر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ نذر اللہ تعالیٰ کے لئے صرف تعیین لسانی کے لحاظ سے ہو گئی ہے فعل کے لحاظ سے نہیں جیسے کوئی شخص یوں کہے ”لله علی ان الصوم ادا صلی رکعتین“ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر یہ ہے کہ میں روزہ رکھوں یا کہے کہ ”اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر یہ ہے کہ میں دو رکعت نماز پڑھوں“ پھر اس تذکر لسانی و تعیین لسانی کی حفاظت کے لئے فعل مندور کا شروع کرنا واجب ہوا پس

اس حقیقت کے پیش نظر فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے فعل کی بقا کا وجوب بطریق اولیٰ ثابت ہو گا یعنی فعل مندور اور فعل مؤدئی دونوں میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے، فعل مؤدئی تو فعل عید سے اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف مسلم و مقوض ہونے کی بنا پر اللہ تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے اور فعل مندور صرف بندہ کی تعیین لسانی کی وجہ سے اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہو گیا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ ہوا مفعلاً اللہ تعالیٰ کا حق ہوا ہے وہ اُس امر سے اقویٰ ہو گا جو تسمیۃ اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق ہوا ہے کیونکہ تسمیۃ والی صورت تو بمنزلہ وعدہ کے ہوتی ہے پھر اس ذکر لسانی کی حفاظت کے لئے فعل مندور کی ابتداء ہمارے اور تمہارے درمیان بالاتفاق واجب ہے، تو اس کی بنا پر فعل مؤدئی (جو فعل مندور سے اقویٰ ہے) میں فعل کی بقا کا فعل کی ابتداء کی حفاظت کے لئے واجب ہونا اولیٰ اور مناسب تر ہے کیونکہ دوام اور بقا علی الفعل فعل کی ابتداء سے سہل تر ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب نذر میں ذکر لسانی کی رعایت بالاتفاق واجب ہے حتیٰ کہ محض ذکر سے نافر پر فعل کا شروع کرنا لازم ہو جاتا ہے تو اُس فعل کی رعایت کرنا جو متفصل سے صادر ہو چکا ہے ایسے طور کہ اُس پر اس فعل کا پورا کرنا لازم ہو۔ دو وجہ سے اولیٰ ہے ایک تو یہ کہ فعل، ذکر سے اقویٰ ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ اتمام، ابتداء سے سہل تر ہوتا ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جو شخص عبادت نفل شروع کرے تو شروع کرتے سے اُس پر اس کا پورا کرنا لازم نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر اُس نے اس کو فاسد کر دیا تو اس شخص پر اس کی قضاء واجب نہیں ہوگی۔^{۱۲} کیونکہ نفل کے لئے ضروری ہے کہ اس کی حالت بقا اس کی وصف ابتداء پر ہو پس جس طرح شخص مذکور پر اس کی ابتداء واجب نہیں ہے اسی طرح اس پر اس کی بقا واجب نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث خریف ہے۔ عن ام ہانی قالت لما کان یوم الفتح فتح مکہ جارت فاطمہ فجلست عن یسار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ام ہانی معینہ فجارت ولیدۃ بانام فیہ شراب فنادتہ فشرب ثم ناولہ ام ہانی فشربت منه فقالت یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقد افطرت و کنت صائمۃ فقال لها کنتی تقصین شیئا قالت لا فقال لا یضرک ان کان تطوعا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی۔ ترجمہ۔ حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ جب فتح مکہ کا دن ہوا تو حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا تشریف لائیں اور حضرت رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بائیں جانب بیٹھ گئیں اور حضرت ام ہانی حضرت رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی دائیں جانب۔ پس ایک بچی برتن لائی جس میں کوئی پینے کی چیز تھی پھر بچی نے وہ برتن حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیا تو حضور پُر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس سے پیا پھر وہ برتن نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ام ہانی کو دیا پھر

میں سے قوی ترین قسم وہ ہے جو بادرہ و حرم ادراس کے حکم، دونوں کے قیام کے، مبلح قرار دی گئی ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واما الرخص الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے "الرخص" جمع کا لفظ رخصت کے انواع کی طرف نظر کرتے ہوئے ذکر کیا ہے، رخصت بالاسقرار چار قسم ہے وہیہ الضبط یہ ہے کہ رخصت یا تو حقیقتہً متحقق ہوگی یا نہیں بلکہ اس پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو اپنے حقیقت ہونے یا اپنے مجاز ہونے میں کامل ہوگی یا نہیں تو رخصت کی چار اقسام ہوئیں۔ اور یہ تقسیم حقیقت رخصت کی نہیں ہے بلکہ یہ تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ ان انواع میں سے ہر ایک نوع پر "اسم رخصت" کا اطلاق ہوتا ہے تو اب وہ اعتراض نہیں ہوگا کہ یہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ تقسیم سے بعض اقسام خارج ہو رہی ہیں اور یہ وہ اقسام ہیں جن پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔

قولہ نوعان من الحقیقۃ الخ یعنی دو قسمیں "حقیقت رخصت" کی ہیں اور رخصت حقیقتہً وہ ہے جس کی عزیمت معمولہ (یعنی قابل عمل) ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی رخصت بھی اس کے مقابلے میں حقیقت بن کر رہے گی اور ان دونوں قسموں میں سے ایک، دوسری قسم سے رخصت ہونے میں زیادہ قوی ہے اور یہ اس لئے کہ ان دونوں میں سے پہلی قسم میں جب عزیمت من کل الوجوہ موجود ہے تو رخصت بھی من کل الوجوہ حقیقت ہوگی بخلاف دوسری قسم کے کیونکہ اس میں عزیمت من بعض الوجوہ موجود ہوتی ہے اور من بعض الوجوہ نہیں لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی پس پہلی قسم حقیقتہً رخصت ہونے میں دوسری قسم سے احمق اور قوی ترین ہوتی کیونکہ حقیقت رخصت کا مدار وجود عزیمت پر ہے کما عرفت **قولہ و نوعان من المجاز** الخ یہ دو قسمیں از قبیل مجاز ہیں یعنی ان دو قسموں پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوتا ہے ان دونوں میں سے پہلی قسم مجاز ہونے میں دوسری قسم سے اتم اور کامل تر ہے پس ان کی پہلی دو قسموں میں جب عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور موجود نہیں ہے تو حقیقت رخصت بھی فوت ہو گئی، پس ان دونوں پر اسم رخصت کا اطلاق بطریق مجاز ہوگا۔ پھر ان دونوں میں سے قسم اول میں جب عزیمت جمیع مواد میں فوت ہو گئی ہے اور کسی مادہ میں بھی موجود نہیں رہی ہے تو رخصت، اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا بخلاف قسم ثانی کے کیونکہ عزیمت اپنے بعض مواد میں مشرور ہے یعنی وہ سوائے موضع رخصت کے ہیں تو رخصت کی مجازیت بھی اس میں نقص ہوتی۔

قولہ فاما احق نوعی الحقیقۃ الخ یعنی رخصت حقیقتہً کی قوی ترین پہلی قسم وہ ہے جسے قیام حرم اور قیام حکم

اتم صانی نے اُس سے پیالیں اتم صانی نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں نے افطار کیا اور میں روزہ سے تھی تو حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اتم صانی کو کہ کیا قضاء کرتی تھی تو کچھ یعنی یہ روزہ قضاء رمضان کا یا نہ رکھا تھا عرض کیا نہیں پس حضرت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا اگر روزہ نفل کا تھا تو تجھے نقصان نہیں ہے۔ نقل کیا اس کو ابو داؤد رحمۃ اللہ تعالیٰ اور ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے۔ صاحب النہای اس حدیث شریف کا محل بیان فرماتے ہیں۔ اقول المراد عدم المضرة الاخری من الاثم لما كان تبرکاً باعطاءه عليه السلام واما القضاء فلازم۔ یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عطا کردہ پئے والی چیز جو کہ تبرک تھی کے پینے کی وجہ سے حضرت اخرویہ یعنی گناہ نہیں ہوگا باقی رہی قضاء تو لازم ہوگی۔ اس محل مذکور کے علاوہ بھی اس حدیث شریف کے بارے میں محدثین نے سند کے لحاظ سے کلام کیا ہے۔ جبکہ دوسری حدیث شریف میں قضاء کا حکم بھی آیا ہے۔ وہ حدیث شریف یہ ہے "عن عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا قالت کنت انا وحفصہ صائمتین فنرض لنا طعام فاشتینا فاكلنا منه فقالت حفصہ یا رسول اللہ انکنا صائمتین فنرض لنا طعام فاشتینا فاكلنا منه فقال اقضیا لوما اخر مکانه۔ رواہ الترمذی۔ ترجمہ: حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نقل ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں اور حفصہ روزے دار تھیں پس ہمارے سامنے کھانا لایا گیا جو ہمارا پسندیدہ تھا پس ہم نے اس میں سے کھایا پس حفصہ نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تحقیق ہم روزے دار تھیں پس ہمارے سامنے کھانا لایا گیا جو ہمارا پسندیدہ تھا پس ہم نے اُس میں سے کھایا تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دونوں اس کی جگہ کسی دوسرے دن قضاء کرو، اس کو امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نقل کیا ہے، یہ حدیث شریف ہمدانی دلیل ہے۔

وَأَمَّا الرُّحُصُ فَأَنْوَاعٌ أَرْبَعَةٌ نُّوعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهَا أَحَقُّ مِنَ الْآخِرِ وَنُّوعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهَا أَتَمُّ مِنَ الْآخِرِ فَمَا أَحَقُّ نَوْعِي الْحَقِيقَةِ فَبَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا۔

ترجمہ۔ اور رخصت کی چار اقسام ہیں۔ دو قسمیں از قبیل حقیقت ہیں ان میں سے ایک، دوسری قسم سے زیادہ قوی ہے اور دو قسمیں از قبیل مجاز ہیں ان میں سے ایک، دوسری قسم سے زیادہ کامل ہے۔ پس حقیقت کی دو قسموں

(یعنی حرمت) دونوں کے باوجود مباح و جائز قرار دیا گیا ہے یعنی جس کے ساتھ سقوط مواخذہ میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے نہ کہ وہ فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے، پس جب مجرم یعنی سبب حرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو اس قسم سے دکانہی عزیمت ہے اور اس کے باوجود عذر کی وجہ سے اس میں رخصت دی جاتی ہے تو اس میں حقیقت رخصت بکمال ہوگی۔

سوال۔ رخصت حقیقت کی قسم اول کے لئے لفظ احق اور رخصت مجازیہ کی قسم اول کے لئے لفظ اقم کا ذکر کیا ہے تو وہ فرق کیا ہے؟ الجواب۔ لفظ احق واقعی سے ماخوذ ہے اور حق کا معنی ثبوت ہے اور حقیقت بھی اپنے محل میں ثابت ہوتی ہے اور لفظ اقم اتمام سے ماخوذ ہے اور اتمام کمال ہوتا ہے اور کمال عموماً لواقع اور قایل کے انضمام سے حاصل ہوتا ہے اور مجازیہ حقیقت کی نظر سے مجزئہ تابع کے ہے۔ سوال۔ رخصت حقیقت کی دونوں قسموں میں سے ایک کو دوسری کی بالنسبۃ احق قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ حقیقت کلی متواطی ہے اور کلی متواطی کا اپنے جمیع افراد پر صدق مساوی طور پر ہوتا ہے۔ الجواب علامہ محقق درانی نے تصریح کی ہے کہ حقیقت کلی مشکک ہے تو اس کے حصول کا بعض افراد میں بعض افراد کی بالنسبۃ اولی ہونا جائز ہے، جیسا کہ وجود بالنسبۃ واجب اور ممکن "کے ہے وکذا الحال فی الرخصة المجازیة سوالاً وجواباً۔

مَثَلُ اجْرَاءِ الْمَكْرُوهِ بِمَا فِيهِ الْجَاءُ كَلِمَةِ الشَّرِكِ عَلَى لِسَانِهِ

ترجمہ۔ جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جس کو اپنی زبان پر کلمہ شرک کے جاری کرنے پر وہ اُس چیز کے ساتھ مجبور کیا گیا ہو جس میں اضطراب ہے۔

تقریر و تشریح قولہ مثل اجراء المکرہ الخ یعنی ایک شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اس سبب سے کہ اسے اپنی جان جلنے کا خوف ہے یا کم از کم اپنے اعضاء میں سے کسی عضو خاص کے ضائع ہونے کا ڈر ہے مجبور کرنے والا اس سے کہتا ہے کہ یا تو کلمہ شرک کہہ یا میں تجھے قتل کر دوں گا یا تیرا ہاتھ یا تیرا پاؤں کاٹ ڈالوں گا اور مکرہ کو اس امر کا ظن غالب ہے کہ اگر میں نے اس کی بات نہ مانی تو یہ جو کچھ کہتا ہے کہ گزرے گا تو اس شخص کے لئے رخصت ہے کہ یہ اپنی زبان پر کلمہ شرک جاری کرے اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو۔ باوجودیکہ مجرم شرک "یعنی حدوت عالم اور وہ سب

نصوص جو حرمت پر دال ہیں، اور حرمت یعنی کلمہ شرک کے اجراء کا تمام موانع دونوں موجود ہیں، اور مکرہ کو کلمہ شرک کے اجراء کی اجازت اس لئے دی جاتی ہے کہ کلمہ شرک کے اجراء سے رک جانے کی صورت میں اس کا قتل و قروح پذیر ہو جاتا ہے تو اس کے قتل کی صورت میں اس کا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورت بھی اور معنی بھی۔ صورت اس لئے کہ اس کا اصل ڈھانچہ ہی خراب ہو جاتا ہے اور معنی اس لئے کہ اس کی جان ہی چلی جاتی ہے اور کلمہ شرک کے اجراء پر اقدام کرنے کی صورت میں اللہ تبارک تعالیٰ کا حق معنی فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ تصدیق جس کا تعلق دل سے ہے وہ باقی ہے۔ اور چونکہ کلمہ شرک کے اجراء سے رک جانے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق کی رعایت صورت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حق کی صورت ہتک نہیں ہوئی ہے اور معنی بھی کما قرا اس لئے کلمہ شرک کے اجراء سے رک جانا عزیمت ہوا حتیٰ کہ مکرہ اگر صبر کرے اور حالت اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا

وَإِفْطَارِهِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ وَإِتْلَافَهُ مَالَ الْغَيْرِ وَجَنَائِيَّتِهِ عَلَى الْإِحْرَامِ
وَتَنَاوُلِ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ وَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ
بِالْمَعْرُوفِ

ترجمہ۔ اور جیسے اُس روزہ دار کا رخصت پر عمل کرنا جسے نہار رمضان میں مضطر ہونے پر مجبور کیا گیا ہو اُس چیز سے جس میں اضطراب ہے اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جو غیر کے مال کو ہلاک کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اُس چیز کے ساتھ جس میں اضطراب ہے اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل ہونا جس کو حالت احرام میں جنایت کے ارتکاب پر مجبور کر دیا گیا ہو اُس چیز کے ساتھ جس میں اضطراب ہے اور جیسے مضطر کا غیر کے مال کو اُس کے اذن کے بغیر کھانا اور جیسے اُس شخص کا رخصت پر عمل ہونا جو اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف (وہی عن المنکر) ترک کر دے۔

تقریر و تشریح قولہ و افطارہ الخ یعنی جب نہار رمضان میں صائم کو افطار پر مجبور کیا گیا ہو یا اس طور کہ اُس کو اپنے قتل ہونے یا اپنے کسی عضو خاص کے ضائع ہونے کا ڈر ہو تو اس شخص کے لئے افطار کی اجازت ہے باوجودیکہ مجرم رمضان کا شہود اور حرمت (رمضان میں افطار کا حرام ہونا) دونوں موجود ہیں مباح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور افطار سے

رُک جاتا ہے تو حالتِ اکراہ میں اس کو قتل کر دینا ہے اب اس کے قتل کی صورت میں اس کا حق صورتہ اور معنی فوت ہو جاتا ہے اور جب افطار پر اقدام کرتا ہے تو اس صورت میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق صورتہ فوت ہوتا ہے معنی نہیں کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق خلف یعنی تضاد کے طور پر باقی رہتا ہے، اور عزیمت، عدم افطار ہے حتیٰ کہ اگر اس نے صبر کیا اور حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو وہ شہید ہوگا۔

قوله و اتلافه مال الغير یعنی جب کسی مسلمان کو غیر کے مال کو ہلاک کر دینے پر مجبور کر دیا گیا ہو تو اسے اس کی اجازت ہے باوجودیکہ حرم یعنی ملک غیر اور حرمت یعنی غیر کے مال کو تلف کرنے کا حرام ہونا، دونوں موجود ہیں، اور یہ رخصت اس لئے دی گئی ہے کہ امتناع کی صورت میں اس کا حق سرے سے ہی فوت ہو جاتا ہے اور اقدام کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے تو اس کے حق فی نفسہ کے رجحان کی وجہ سے اس کو رخصت پر عمل کرنا مباح قرار دیا گیا ہے اور عزیمت اس میں ترک ہے حتیٰ کہ اگر اس نے صبر کیا اور حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو یہ شہید کی موت مرا۔

قوله وجنایته الخ یعنی جب حرم کو حالتِ احرام میں کسی جنایت (معروفہ) پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کے لئے اس میں رخصت ہے کیونکہ امتناع کی صورت میں اس کا حق بالکلیۃ فوت ہو جاتا ہے اور اقدام کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق معنی باقی ہے (یعنی نادان کی صورت میں) باوجودیکہ حرم (احرام) اور حرمت (احرام میں جنایت کا حرام ہونا، دونوں موجود ہیں اور یہاں عزیمت جنایت کے ارتکاب کا ترک ہے حتیٰ کہ اگر حالتِ اکراہ میں قتل کر دیا گیا تو وہ ماجر ہوگا۔

قوله وتناول الخ یعنی وہ شخص جو بھوک سے مجبور ہے اسے رخصت ہے کہ وہ غیر کے مال کو بغیر اجازت کے کھائے کیونکہ امتناع کی صورت میں اس کا حق موت عاجل سے بالکلیۃ فوت ہو جاتا ہے اور اقدام کی صورت میں مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ رہتا ہے، باوجودیکہ حرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اور یہاں عزیمت عدم اکل ہے۔

ملک غیر ۱۲ ملک غیر میں تصرف اکل کا حرام ہونا ۱۳

وَتَرَكَ الْخَائِفَ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَحُكْمُهُ أَنْ يَأْخُذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوَّلَىٰ وَأَمَّا النَّوعُ الثَّانِي فَمَا يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ وَتَرَخِي حُكْمِهِ كَفَطْرِ الْمَرِيضِ وَالْمَسَافِرِ يُسْتَبَاحُ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ

وَتَرَخِي حُكْمَهُ فِيهِمَا

ترجمہ۔ اور جیسے اس شخص کا رخصت پر عمل کرنا جو اپنی جان کے خوف سے امر بالمعروف (دینی عن المنکر) ترک کر دے اور رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے کہ قیام سبب کے باوجود اور ذوال عذر کے زمانہ تک حکم کے مترخی ہونے کے ساتھ مباح قرار دیا گیا ہے جیسے مریض اور مسافر کا روزہ افطار کرنا باوجود قیام سبب اور اس سبب کے حکم کے مترخی ہونے کے مباح قرار دیا جاتا ہے۔

تقریر و تشریح قوله وترك الخ یعنی جو شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم و جابر بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ حرم (ترک امر بالمعروف پر وعید) اور حرمت دونوں موجود ہیں اور وجہ جواز یہ ہے کہ اگر یہ شخص اقدام کرتا ہے تو اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے صورتہ بھی اور معنی بھی اور اگر امر بالمعروف کو ترک کرتا ہے تو اللہ تبارک و تعالیٰ کا حق صورتہ فوت ہوتا ہے معنی فوت نہیں ہوتا کیونکہ وہ حرمت ترک کے اعتقاد کے ساتھ باقی **قوله وحكمه الخ** یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتیٰ کہ اگر شخص مذکور ان تمام صورتوں میں حالتِ اکراہ میں مر گیا تو وہ ماجر ہوگا، کیونکہ اس نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے حق کی اقامت کی خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے۔ اسی طرح اگر اپنی جان پر خوف کی حالت میں امر بالمعروف دینی عن المنکر بجالائے اور اسی کام کی پاداش میں مقتول ہو جائے تو وہ ماجر ہوگا۔ اور اگر رخصت پر عمل کرے تو یہ بھی جائز ہے علیٰ ما مر انفا۔

قوله واما النوع الثاني الخ اور رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم وہ ہے جسے قیام سبب کے باوجود اور ذوال عذر کے زمانہ تک اس سبب کے حکم کے مترخی ہونے کے ساتھ مباح قرار دیا گیا ہے پس اس اعتبار سے کہ سبب قائم ہے یہ رخصت حقیقیہ ہے اور اس اعتبار سے کہ اس سبب سے اس کا حکم مترخی ہے یہ قسم غیر احق ہوتی۔

قوله كفطر المريض الخ جیسے مریض اور مسافر کا مفطر ہونا قیام سبب کے باوجود اور اس کے حکم کے ان دونوں میں مترخی ہونے کے ساتھ جائز و مباح قرار دیا جاتا ہے یعنی مریض اور مسافر کو عذر کی وجہ سے افطار میں رخصت دی جاتی ہے۔ باوجودیکہ سبب جو کہ موجب للصوم ہے یعنی ”شہود شہر رمضان“ ان دونوں کے حق میں موجود ہے لیکن اس سبب کا حکم یعنی وجوب

ادامہ مریض اور مسافر دونوں کے حق میں ”عدۃ من ایام آخر“ کے پانے تک متراجی ہے۔

وَلِهَذَا صَحَّ ادَّاءُ مِنْهُمَا وَلَوْ مَاتَا قَبْلَ ادِّاءِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
لَمْ يَلْزَمْهُمَا الْأَمْرُ بِالْفِدْيَةِ وَحُكْمُهُ أَنَّ الصَّوْمَ أَفْضَلُ عِنْدَنَا
لِكَمَالِ سَيِّئِهِ وَتَرَدُّدِ فِي الرِّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تُوَدَّى مَعْنَى الرِّخْصَةِ
مِنْ حَيْثُ تَضَمَّنَهَا يُسْرَمُوا فَقَتَا الْمُسْلِمِينَ إِلَّا أَنْ يَخَافَ الْهَلَاكَ
عَلَى نَفْسِهِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبْذُلَ نَفْسَهُ لِاقَامَةِ الصَّوْمِ لِأَنَّ
الْوَجُوبَ عَنْهُ سَاقِطٌ بِخِلَافِ النَّوعِ الْأَوَّلِ

ترجمہ۔ اور اسی لئے ان دونوں سے ادا صحیح ہے اور اگر وہ دونوں کی گنتی پانے سے قبل فوت ہو گئے تو ان پر فدیہ کا امر کرنا لازم نہیں ہے اور اس قسم ثانی کا حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک روزہ رکھنا افضل ہے اس وجہ سے کہ اس کا سبب کامل ہے اور اس وجہ سے کہ رخصت میں تردد ہے۔ پس عزیمت رخصت کا معنی ادا کرتی ہے اس حیثیت سے کہ وہ مسلمانوں کی موافقت کی آسانی کو متضمن ہے مگر یہ کہ اس کو اپنے نفس کی ہلاکت کا خوف ہو پس اس کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنے نفس کو اقامت صوم کی وجہ سے ہلاکت میں ڈالے کیونکہ اس سے وجوب ادا ساقط ہے بخلاف نوع اول کے۔

تقریر و تشریح قول ولہذا صح الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”مع قیام السبب فی حقہا“ پر تفریح ہے۔ یعنی اسی وجہ سے کہ مریض اور مسافر کے حق میں قیام سبب متحقق ہے ان دونوں سے صوم کی ادا صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے اگر فرض کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو یہ فرضی روزہ سے کفایت کرے گا اور یہ فرضی روزہ ہی منظور و متحقق ہوگا۔ حضرت امام بخاری اور حضرت امام مسلم رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت فرمایا ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لحمزة ابن عبد الاسلمی ان شئت فصم وان شئت فافطس“

قولہ ولو مات الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”وتراخی حکم فیہا“ پر تفریح ہے یعنی مریض اور مسافر کے حق میں چونکہ حکم (وجوب ادا) اپنے سبب سے مؤخر ہوتا ہے اسی لئے تو ان دونوں پر امر بالفدیہ لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے حق میں وجوب ادا ثابت ہوتا تو ان دونوں پر امر بالفدیہ لازم ہو جاتا۔ جیسے اس شخص پر امر بالفدیہ لازم ہوتا ہے جس کو نہاد رمضان میں روزہ کے افطار پر مجبور کیا گیا ہو اور وہ روزہ افطار کر لے اور زمانہ قضا کے پانے سے پہلے ہی فوت ہو جائے۔

قولہ وحکمہ الخ رخصت کی اس نوع ثانی کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا دو وجہ سے اولیٰ ہے ایک کمال سبب ہے اور دوسری وجہ ”تردد فی الرخصۃ“ ہے اور کمال سبب سے مراد ”شہود شہر رمضان ہے، اور حکم کا ایک مدت (یعنی زوال عذر تک مؤخر ہونا تعمیل کے لئے مانع نہیں ہے جیسے دین محفل۔ اور ”تردد فی الرخصۃ“ سے مراد یہ ہے کہ رخصت آسانی کے لئے ہوتی ہے اور آسانی افطار میں متعین نہیں ہے بلکہ آسانی کبھی روزہ دار ہونے میں بھی ہوتی ہے کیونکہ روزہ دار ہونے کی صورت میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کے ساتھ شرکت ہوتی ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”فالعزیمۃ تودی معنی الرخصۃ من حیث تضمنہا یسر موافقتہ المسلمین“ سے اشارہ کر رہے ہیں۔

قولہ الا ان یخاف الخ یہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”الصوم افضل الخ“ سے استثناء ہے مطلب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے سوائے اس صورت کے کہ جب اُسے روزہ بے حد کمزور کر دے یعنی اس قدر کمزور کر دے کہ جس سے جان کا خطرہ لاحق ہو جائے تو اس صورت میں بالاتفاق افطار افضل ہے جیسے اس صورت میں جبکہ اس کے متعلق جہاد یا اس طرح کے اور بڑے بڑے کام ہوں اور اس کے باوجود وہ روزہ رکھ کر کمزور ہو جائے اور مر جائے تو وہ اس صورت میں گنہگار ہو کر مرے گا۔ اسی کی طرف حضور النور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ”لیس من البر الصیام فی السفر“ (رواہ البخاری والمسلم) مشیر ہے، بخلاف نوع اول کے کیونکہ اس میں حکم اپنے سبب سے متاخر نہیں ہوتا ہے تو جو شخص اس میں عزیمت پر عمل کرتا ہے وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے حق کو قائم کرنے والا ہوتا ہے پس اگر وہ اسی حالت میں فوت ہو جاتا ہے تو وہ ماجور ہوگا، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک قول میں اور حضرت شعبی و سعید بن مسیب و اوزاعی و احمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ افطار اولیٰ ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اولئک العصاة اولئک العصاة“ اور ان حضرات کی دوسری دلیل یہ حدیث تشریف ہے ”لیس من البر الصیام فی السفر“ حالت سفر میں روزہ رکھنا نیک نہیں ہے، اور ہم احناف ان احادیث مذکورہ کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ یہ حالت جہاد پر مجبور ہیں۔ سوال جب افطار صوم

کے افضل ہونے کی علت کمال سبب کا تحقق ہے تو چاہیے کہ نماز میں بھی کمال سبب یعنی دخول وقت کے تحقق کی وجہ سے نماز میں اکمال، قصر سے افضل ہو۔ الجواب: افطار صوم کے افضل ہونے کی علت فقط کمال سبب نہیں بلکہ کمال سبب اور تردد فی الرخصة دونوں ہیں اور نماز میں گو کمال سبب کا تحقق تو ہے مگر تردد فی الرخصة موجود نہیں ہے بلکہ نماز میں لیسہ و قصر میں متعین ہے۔

وَأَمَّا اتَّمُّ نَوْعِي الْمَجَازِ فَمَا وَضَعَ عَنَّا مِنَ الْأَصْرِ وَالْأَغْلَالِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُسَمَّى مَرْخَصَةً مُجَازًا لِأَنَّ الْأَصْلَ سَاقِطٌ لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا قَلَمَ يَكُنْ مَرْخَصَةً إِلَّا مُجَازًا مِنْ حَيْثُ هُوَ نَسْخٌ تَخْفِيفًا

ترجمہ۔ اور مجاز کی دونوں قسموں میں سے کامل ترین قسم وہ ہے جس کو ہم سے اٹھایا گیا ہے وہ اصل اور اغلال (یعنی عین شاذ اور اعمال ثقیلہ) ہیں پس اس قسم کا نام رخصت، مجازاً رکھا گیا ہے کیونکہ اصل (یعنی ان احکام میں عزیمت) ساقط ہے جس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے تو یہ قسم مجازاً ہی رخصت ہوئی اس حیثیت سے کہ یہ درحقیقت نسخ ہے جو تخفیفاً ثابت ہوا ہے اس کو محض مجاز کے طور پر رخصت کا نام دیا گیا ہے۔

قوله وَأَمَّا اتَّمُّ نَوْعِي الْمَجَازِ الخ یعنی آخری دو قسموں میں سے پہلی قسم جو اسم رخصت کے اطلاق کے اعتبار سے مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ ہے جو ہم سے ساقط ہے اور ہمارے حق میں مشروع نہیں ہے یعنی عین شاذ (سخت ترین تکالیف) اور اعمال ثقیلہ (یعنی بہت بھاری اعمال) جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا اور توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا اور مسجد کے سوا دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا اور تیمم سے تطہیر کا نہ ہونا اور ایام حیض میں مائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا اور گوشت میں مخلوط چربیوں اور عروق کا حرام ہونا اور ہفتہ کے دن (پچھلی کے شکار کرنے) کی تحریم اور زکوٰۃ و غنائم کا آگ سے جلانے کا ہستی ہونا جو آگ آسمان سے اترتی ہو اور ان کے علاوہ وہ احکام ثقیلہ جو پہلی شریعتوں میں تھے اور یہ سارے احکام ثقیلہ امت سے مکرم و تخفیف کے پیش نظر اٹھائے گئے ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”الآخر بالکسر“ اس کا معنی شدت ہے اور ”الاعلال“ عل کی جمع ہے اس کا معنی ”طوق و بند گردن یعنی طوق اور زنجیر“ ہے اور یہاں ان سے

مراد بہت مشکل اور بہت تکلیف دہ احکام ہیں جن کی کچھ مثالیں مذکور ہوئیں۔

قوله فَإِنَّ ذَلِكَ الخ دلیل کا ما حاصل یہ ہے کہ ہم سے احکام شاذ کے رفع اور سقوط کو مجازاً رخصت اس لئے کہا جاتا ہے کہ ان احکام میں عزیمت ساقط ہے ہمارے لئے اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے حتیٰ کہ ہم اگر کبھی اس پر عمل کریں تو گنہگار اور مستوجب ہوں گے تو یہ اسقاط مجازاً رخصت ہے حقیقتاً رخصت نہیں ہے کیونکہ رخصت حقیقتاً عزیمت کی فرع ہوتی ہے۔ درحقیقت یہ نسخ ہے جو تخفیفاً ثابت ہوا ہے اور اس تخفیف کے پیش نظر اس کو مجازاً رخصت کا نام دیا گیا ہے کیونکہ رخصت اور نسخ میں اسقاط احکام میں اشتراک ہے اور جب اس قسم میں عزیمت اصلاً باقی نہیں ہے تو یہ قسم مجاز ہونے میں اتم ہوئی۔

وَأَمَّا النَّوعُ الرَّابِعُ فَمَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ كَالْعَيْنِيَّةِ الْمَشْرُوعَةِ فِي الْبَيْعِ سَقَطَ اشْتِرَاطُهَا فِي نَوْعٍ مِنْهُ أَصْلًا وَهُوَ السَّلْمُ حَتَّى كَانَتْ الْعَيْنِيَّةُ فِي الْمُسْلِمِ فِيهِ مُفْسِدَةً لِلْعَقْدِ وَكَذَلِكَ الْخَمْرُ وَالْمَيْتَةُ سَقَطَ حُرْمَتُهُمَا فِي حَقِّ الْمَكْرَهِ وَالْمُضْطَرِّ أَصْلًا لِلاِسْتِثْنَاءِ حَتَّى لَا يَسْعَهَا الصَّبْرُ عَنْهُمَا

ترجمہ۔ اور چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے جیسے بیع میں مسلح کا حضور تعین جس کو بیع میں شرط قرار دیا گیا ہے اور بیع کی ایک قسم میں اس حضور تعین کا اشتراط اصلاً ساقط ہے اور وہ بیع سلم ہے حتیٰ کہ ”مسلم فیہ“ میں تعین حضور عقد کے لئے مفسد ہوتا ہے اور ایسے ہی مکروہ اور مضطر کے حق میں شراب اور مردار کی حرمت اصلاً ساقط ہے استثناء کی وجہ سے حتیٰ کہ مکروہ اور مضطر کو ضرورت کے وقت، خمر اور میتہ سے صبر کی گنجائش نہیں ہے۔

قوله وَأَمَّا النَّوعُ الرَّابِعُ الخ یعنی رخصت کی قسم رابع وہ ہے جو بندوں سے ساقط ہے باوجودیکہ وہ فی الجملہ مشروع ہے یعنی بعض جگہوں میں مشروع ہے اور یہ جگہیں، رخصت کی جگہ کے ماسوا، ہیں پس اس حیثیت سے کہ وہ موضع رخصت

میں مشروع نہیں ہے اس پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوا ہے لیکن اس قسم میں عزیمت چونکہ اپنے بعض مواضع میں مشروع ہے اس لئے یہ قسم آخری دو قسموں میں سے مجازیتیں سے انقض اور ادون ٹھہری۔

قوله **كَالْعَيْنِيَّةِ** الخ یعنی عامۃ السبوع میں میح کا تعین و حضور شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ میح کے تسلیم پر قدرت ثابت ہو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس شئی کی میح سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس نہ ہو پھر میح کے حضور و تعین کے اشتراط کو بیع سلم میں ساقط کر دیا گیا اس حیثیت سے کہ اس کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے حتیٰ کہ عینیت مذکورہ بیع سلم میں عقد کے لئے مسدود ہے مٹو نہیں ہے پس بیع سلم میں عینیت پر رخصت کا اطلاق مجاز ہے اس حیثیت سے کہ اس میں یہ اصلاً مشروع نہیں ہے کیونکہ حقیقت رخصت، عزیمت کی مشروعیت پر مبنی ہوتی ہے لیکن چونکہ یہ فی الجملہ مشروع ہے یعنی بیع سلم کے علاوہ دوسری بیوع میں تو رخصت کی اس قسم کو رخصت حقیقیہ کے ساتھ کچھ قدر مشابہت ہوئی اسی لئے یہ مجازیت میں انقض ہو گئی۔

قوله **وَكذلك** الخ یعنی عینیت فی السلم کے سقوط کی طرح شراب اور مردار کی حرمت مکرہ اور مضطر کے حق میں اکراہ اور اضطر کے وقت بالکل باقی نہیں رہتی ہے اس استثناء کی بنا پر جو اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے ”وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ اَلَا مَا اضْطُرُّنَا عَلَيْهِ“ اور ”اَلَا مَا اضْطُرُّنَا عَلَيْهِ“ ما حرم علیکم سے استثناء ہے گویا اس طرح کہا گیا ”کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے وہ تمام چیزیں واضح کر دی ہیں جن کو اُس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حال ضرورت کے“ پس مکرہ اور مضطر کے حق میں حرمت، اباحت کے ساتھ بدل گئی اور حرمت کی مشروعیت باقی نہیں رہی ہے چنانچہ ان دونوں کے لئے ضرورت کے وقت خمر اور میتہ سے صبر کی گنجائش نہیں ہے اگر مکرہ اور مضطر حالت اضطرار و اکراہ میں شراب نہ پیئے یا مردار نہ کھائے اور مرد جائے تو وہ گنہگار ہوگا۔ تو میتہ کے کھانے اور شراب کے پیئے پر رخصت کا اطلاق مجاز ہے اس حیثیت سے کہ مکرہ اور مضطر کے حق میں ان کی حرمت بالکل باقی نہیں رہی ہے لیکن ان دونوں چیزوں کی حرمت مکرہ اور مضطر کے غیر کے حق میں باقی ہے لہذا رخصت مجازیت کی اس قسم کو رخصت حقیقیہ سے کچھ مشابہت ہو گئی اس بنا پر یہ قسم مجازیت میں انقض ہوئی اور ایک روایت میں حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ سے یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوئی ہے لیکن اس کے بارے میں مؤخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کے جہادی کرنے میں مؤخذہ نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ پہلی دونوں قسموں میں سے پہلی قسم کی قبیل سے ہے اور ان کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ اِنْ اَتَىٰ مِنْهُ غُفُورٌ رَّحِيمٌ“ تو جو ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں

کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں ہے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے، پس اس آیت میں مغفرت کا اطلاق، قیام حرمت پر صریح دلیل ہے کیونکہ غفران، ارتکاب ممنوع پر مرتب ہوتا ہے۔ جہادی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار و محض للتناول، اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہوتا ہے کہ تناول قدر ضرورت سے زیادہ ہو جائے کیونکہ جو شخص اس طرح کے مخصوص (مشرید بھوک) میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت پر اکتفا نہ کرنا دشوار ہوتا ہے اور مقدار ضرورت سے تجاوز امر ممنوع ہے پس اسی لئے مغفرت کا درود ہوا ہے۔ اس باہمی اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ حرام شئی نہیں کھائے گا پھر وہ اضطرار کی حالت میں مردار کھا لے تو وہ حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حانت ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک حرمت باقی ہے اور ہمارے نزدیک حانت نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک اس کے حق میں اکل میت کی حرمت موجود نہیں ہے

وَكذلك الرَّجُلُ سَقَطَ غَسْلُهُ فِي مَدَّةِ الْمَسْحِ اصْلًا لِعَدَمِ سَرَايَةِ الْحَدَثِ اِلَيْهِ وَكَذلك قَصْرُ الصَّلَاةِ فِي حَقِّ الْمَسَافِرِ رُخْصَةٌ اسْقَاطُ عِدَدِنَا وَلِهَذَا اَقْلَنَّا اَنَّ ظَهَرَ الْمَسَافِرِ وَفَجْهَهُ سَوَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِ وَاِنَّمَا جَعَلْنَاهَا اسْقَاطًا مُحْضًا اسْتِدْلَالًا بِدَلِيلِ الرُّخْصَةِ وَمَعْنَاهَا اَمَّا الدَّلِيلُ فَمَارُوِي عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ اَنَّهُ قَالَ الْقَصْرُ الصَّلَاةُ وَنَحْنُ اٰمِنُونَ فَقَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا لَصَدَقَ اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ سَمَاءُ صَدَقَةٌ وَالتَّصَدُّقُ بِمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ اسْقَاطُ مُحْضٍ لَا يَحْتَمِلُ الرَّدَّ كَالْعَفْوِ عَنِ الْقَصَاصِ

ترجمہ۔ اور اسی طرح پاؤں کا دھونا (حالت تحف میں) مدت مسح میں بالکل ساقط ہو جاتا ہے حدیث کے پاؤں میں

سرايت نہ کرنے کی وجہ سے۔ اور اسی طرح ہمارے نزدیک مسافر کے حق میں قصر صلوٰۃ رخصت اسقاط ہے اور اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر اور فجر کی نماز (دو رکعت ہونے میں) برابر ہے اس میں زیادتی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ہم نے اس رخصت کو اسقاط محض دو امور کے ساتھ استدلال کرتے ہوئے قرار دیا ہے ایک دلیل رخصت ہے اور دوسرے معنی رخصت ہے اور دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا گیا ہے۔ کہ آپ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہماری یہ حالت کیوں ہے کہ ہم قصر کرتے ہیں حالانکہ ہم بالکل امن میں ہیں پس نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمہیں بخشا ہے لہذا تم اس کی بخشش کو قبول کرو۔ آپ نے یہاں قصر کو صدقہ سے تعبیر فرمایا ہے اور ایسی چیز کا صدقہ جو تمہیک کا احتمال نہ رکھے وہ محض اسقاط ہے جو رد کا احتمال نہیں رکھتا جیسے عفو عن القصاص ہے کہ وہی القصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو یہ رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وكذلك الرجل الخ یعنی اسی طرح پاؤں کا دھونا حالت تحنف میں مدت مسح میں بالکل ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ پاؤں کا موزے سے مستتر اور دھکا رہنا پاؤں میں حدیث کے سرايت کرنے کو روکتا ہے اور بدن کے کسی حصہ کو دھونا، طہارت حکمیہ میں حدیث کے بغیر واجب نہیں ہوتا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ دھونا جو عزیمت ہے اس موضع میں ساقط ہے تو اس پر رخصت کا اطلاق بطریق مجاز کے ہے لیکن یہ عدم تحنف کی حالت میں مشروع ہے پس یہ مجازیت میں انقص ہے نکان کسوف العینینہ و اطمرته فيما تقدم۔

قولہ وكذلك قصر الصلوٰۃ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مثل ما تقدم مسافر کے حق میں قصر صلوٰۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے یعنی اسقاط عزیمت ہے کہ یہاں عزیمت پر عمل کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مسافر کی ظہر و فجر کی نماز دو رکعت ہونے اور ان دو رکعتوں پر زیادتی کے عدم احتمال میں برابر ہیں جس طرح مسافر فجر کی نماز تین یا چار رکعتیں نہیں پڑھ سکتا اسی طرح مسافر ظہر کی نماز کی دو رکعتوں کے بجائے تین یا چار رکعتیں ادا نہیں کر سکتا کیونکہ مسافر کے حق میں سبب سے دو رکعتیں ہی واجب ہوئی ہیں۔ پس اگر مسافر ظہر کی چار رکعتیں پڑھے تو اس کی دوسری دو رکعتیں نفل ہوں گی اور قصد نفل کو فرض کے ساتھ غلط کرنا جائز نہیں ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مسافر کے حق میں قصر صلوٰۃ رخصت ترقیہ ای تو سہ ہے کہ یہاں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے آپ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ

کا ارشاد ہے "وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا" اس میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور اس میں جناح لگنا، کی نفی ہے اور یہ اباحت کی دلیل ہے نہ کہ وجوب کی، اور ہم حنفیہ اس کا جواب دیتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ قصر کرنے والوں سے گناہ کی نفی کرنا محض انہیں مطمئن کرنے اور ان کو خوش کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ ایسے موقع پر تھے کہ انہیں اس بات کا کھٹکا ہو سکتا تھا کہ قصر صلوٰۃ کی صورت میں ان پر گناہ ہوگا۔ اور یہاں خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر صلوٰۃ موقوف نہیں ہے کما ستعلم، اور ہماری دلیل وہ ہے جس کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول "وَأَمَّا جَعْلُنَا الْخُجَّاءَ مِنْ بَيَانِ كَرَرِهِمْ فِي الْأَرْضِ دَلِيلًا فِي دَوْرِهِمْ سَعَىٰ" ہے ایک رخصت کی دلیل سے ہے یعنی اس دلیل سے جو رخصت کو واجب کرتی ہے اور ایک رخصت کے معنی کے اعتبار سے ہے، اور رخصت کی دلیل سے یوں کہ حدیث شریف میں مذکور ہے کہ حضرت یحییٰ بن امیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے میں نے عرض کی کہ اللہ عزوجل نے تو یہ فرمایا ہے "أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا"۔

اور اب تو لوگ امن میں ہیں (یعنی امن کی حالت میں قصر نہ ہونا چاہیے) فرمایا اس کا مجھے بھی تعجب ہوا تھا میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سوال کیا ارشاد فرمایا یہ ایک صدقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر تصدق فرمایا اس کا صدقہ قبول کرو اس حدیث شریف کو امام مسلم نے روایت کیا ہے، اور صحیح مسلم شریف میں عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ میں نے اللہ عزوجل نے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبانی حضرت میں چار رکعتیں فرض کیں اور سفر میں دو اور خوف میں ایک یعنی امام کے ساتھ اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز سفر کی دو رکعتیں مقرر فرمائیں اور یہ پوری ہے کم نہیں۔ یعنی اگرچہ بظاہر دو رکعتیں کم ہو گئیں مگر ثواب میں یہ دہری چار کے برابر ہیں۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذکر کردہ حدیث شریف سے یوں استدلال فرمایا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس حدیث شریف میں "قصر صلوٰۃ" کو صدقہ فرمایا ہے اور صدقہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو تمہیک کا احتمال رکھتا ہے اور دوسرا وہ جو تمہیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور جو صدقہ کسی وجہ سے بھی تمہیک کا احتمال نہ رکھے وہ رد کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے۔ پہلے کی مثال جیسے قرض خواہ، مقروض کو کہے کہ میں نے تجھ سے جو ایک صد روپیہ قرض لیتا تھا وہ تجھے معاف کر دیا تو مقروض اگر قبول کر لے یا خاموش رہے تو یہ قرض اس سے ساقط ہو جائے گا اور مقروض اب صد روپیہ کا مالک ہو گیا اور اگر وہ کہے کہ میں یہ تیرا صدقہ قبول نہیں کرتا تو یہ صدقہ رد ہو جائے گا کیونکہ دین (قرض) مقروض سے تمہیک کا احتمال رکھتا ہے اس کے غیر سے تمہیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس یہ

قرض من وجہ تملیک کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ من وجہ مال ہے اور من وجہ مال نہیں ہے تو اس قرض خواہ کا صدقہ کرنا اسقاط محض نہیں ہوگا یہ قرض کے رد کرنے سے رد ہو جائے گا، اور دوسرے کی مثال جیسے قتل کا قصاص، تو مقتول کا ولی جو ولی قصاص ہے اگر قاتل کو کسے کہ میں نے تجھے قصاص معاف کر دیا تو قصاص بغیر قبول کے ساقط ہو جائے گا اور قاتل کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا کیونکہ یہ ایسا صدقہ ہے جو کسی وجہ سے بھی تملیک کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا یہ صدقہ قبول پر موقوف نہیں ہوگا، تو جب اس شخص کا صدقہ جس کی اطاعت لازم نہیں ہے اگر تملیک کا احتمال نہ رکھے تو رد نہیں ہو سکتا تو اس ذات کا صدقہ جس کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ کی ذات قدس کا صدقہ (قصر صلوٰۃ) جو تملیک کا احتمال نہ رکھے بطریق اولیٰ رد کا احتمال نہیں رکھے گا، تو اس بنا پر ”فاقبلوا صدقہ“ کا معنی ”فاعلموا بھا“ ہوگا جیسے کہا جاتا ہے ”فلان قبل الشرائع ای اعتقدھا وعمل بھا“ ثواب حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی اس بات کا جواب ہو گیا کہ صدقہ متصدق علیہ کے قبول کے بغیر نام نہیں ہوتا ہے اسی لئے تو ”فاقبلوا“ فرمایا گیا ہے فقبل القبول بقی علی ما کان ”بہر حال ثابت ہو گیا کہ ”قصر صلوٰۃ“ رخصت اسقاط ہے مسافر کے لئے عزیمت پر عمل جائز نہیں ہے۔

وَأَمَّا الْمَعْنَىٰ فَهُوَ أَنَّ الرَّخْصَةَ لَطَلْبِ الرِّفْقِ وَالرِّفْقُ مُتَعَيَّنٌ فِي الْقَصْرِ
فَسَقَطَ الْإِكْمَالُ أَصْلًا وَلَا نَ الْإِخْتِيَارَ بَيْنَ الْقَصْرِ وَالْإِكْمَالِ مِنْ غَيْرِ
أَنْ يَتَضَمَّنَ رِفْقًا لَا يُلِيقُ بِالْعِبَادَةِ بِخِلَافِ الصَّوْمِ لِأَنَّ النَّصَّ جَاءَ
بِالتَّأْخِيرِ دُونَ الصَّدَقَةِ وَالْيُسْرِ فِيهِ مُتَعَارِضٌ فَصَارَ التَّخْيِيرُ فِيهِ لَطَلْبُ الرِّفْقِ

ترجمہ۔ اور استدلال بمعنی الرخصة یہ ہے کہ رخصت طلب رفق (آسانی) کے لئے ہوتی ہے اور رفق قصر میں متعین ہے پس اكمال الصلوٰۃ بالكل ہی ساقط ہو گیا، اور اس لئے کہ اختیار، قصر اور اكمال کے درمیان بغیر اس کے کہ اكمال رفق کو متضمن ہو جو عبادت کے لائق نہیں ہے بخلاف روزے کے کیونکہ نص تاخیر صوم کے ساتھ وارد ہوئی ہے صوم کے صدقہ کے ساتھ نہیں اور روزہ میں یسر متعارض ہے پس روزہ اور افطار میں اختیار طلب رفق کے لئے ہوا۔

تقریر و تشریح قولہ واما المعنى الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے دوسری دلیل یعنی ”استدلال بمعنی الرخصة“ کا ذکر کرتے ہیں اور ”استدلال بمعنی الرخصة“ دوسرے سے ہے وجہ اول یہ ہے کہ جب کسی چیز میں رخصت حقیقیہ ثابت ہوتی ہے تو بندے کو ”اقدام علی الرخصة“ اور ”اتیان بالعزيمة“ میں اختیار ثابت ہو جاتا ہے چاہے تو وہ رخصت پر عمل کرے اور چاہے تو عزیمت کو بحال رکھے کیونکہ عزیمت بھی یسر اور آسانی کو متضمن ہوتی ہے۔ وہ یسر یا تو ”فضل ثواب“ کی صورت میں ہوگا جیسے اگر اعلیٰ اجر الکلمۃ الکفر“ میں ہوتا ہے یا کوئی اور یسر ہوگا جو رخصت میں نہیں ہے جیسے روزہ میں ”مسلمانوں کی موافقت“ اور جب یہ دونوں امر متحقق نہ ہوں تو عزیمت میں یسر متحقق نہیں ہوگا تو بندے کے لئے ”اقدام علی العزيمة“ جائز نہیں ہوگا بلکہ بندے سے عزیمت ساقط ہو جائے گی پس یہاں رخصت رخصت اسقاط یعنی اسقاط عزیمت ہوگی۔ اور جس مسئلہ میں ہماری گفتگو ہو رہی ہے وہ (یعنی قصر الصلوٰۃ) ایسے ہی ہے کیونکہ مسافر کے لئے اكمال صلوٰۃ کی صورت میں ”فضل ثواب“ نہیں ہے چاہے دو رکعت پڑھے یا چار ثواب برابر ہے کیونکہ بندہ جب اس چیز کو تمامہ ادا کرتا ہے جو اس پر واجب ہوئی ہے تو وہ کمال ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے اور مسافر دو رکعت ادا کرنے کی صورت میں اس چیز کو تمامہ ادا کر لیتا ہے جو اس پر واجب ہوئی ہے مقیم چار رکعت ادا کرنے کی صورت میں تمام اس چیز کو ادا کر لیتا ہے جو اس پر واجب ہوئی۔ تو مسافر کے لئے جب دو رکعت کی صورت میں کمال ثواب حاصل ہوتا ہے تو یہی دو رکعت اس پر واجب ہوگی نہ کہ چار رکعت لہذا چار رکعت پڑھنے کی صورت میں مسافر کو فضل ثواب حاصل نہ ہوا اور یہاں عزیمت میں کوئی اور یسر بھی نہیں ہے جو رخصت میں نہ ہو تو یہاں یسر اور رفق رخصت میں ہی متعین ہے اور وہ قصر ہے تو یہاں اكمال صلوٰۃ برائے ساقط ہو گیا۔

قولہ ولان الاختيار الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے استدلال بمعنی الرخصة کی دوسری وجہ بیان کرتے ہیں کہ قصر اور اكمال میں اختیار بغیر اس کے کہ اكمال رفق کو متضمن ہو بندے کے لئے لائق نہیں ہے یعنی بندہ مسافر جب دو رکعت پڑھے یا چار ثواب برابر ہے چار رکعتیں پڑھنے کی صورت میں زیادہ ثواب نہیں ملتا تو اس جگہ ”اقدام علی الاكمال“ منفعی اور غرض سے خالی ہوگا اور بندے کا ایسے اكمال پر اقدام جو منفعت اور غرض سے خالی ہو کسی طرح بھی بندے کے لئے لائق نہیں۔ اذھو من خصائصہ تعالیٰ و تقدس فانه يفعل ما يشاء من غير نفع يعود اليه ومضرة تتدفق عنه۔

قولہ بخلاف الصوم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں کہ آپ نے صلوٰۃ مسافر کو جو صوم مسافر پر قیاس کیا ہے درست نہیں ہے کیونکہ صوم میں دلیل رخصت، اسقاط عزیمت

پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ صوم میں نص "تاخیر صوم" کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فعدة من ايام اخر" اور تصدق بالصوم کے ساتھ وارد نہیں ہوئی ہے نص میں یوں نہیں آیا "ان الله تصدق بالصوم" جیسا کہ مسافر کی صلوٰۃ میں نص تصدق وارد ہوئی ہے "فقال النبي عليه السلام هذه عدة تصدق الله بها عليكم" پس روزہ میں تو عریضت ساقط نہیں ہوگی عید کے لئے جائز ہے کہ عریضت پر عمل کرے بخلاف صلوٰۃ مسافر کے کیونکہ اس میں دلیل غرضت اسقاط عریضت پر دلالت کرتی ہے کما مر انفا لہذا بندے کے لئے جائز نہیں کہ وہ عریضت پر عمل کرے۔

قولہ والیسرفیہ الخ یہاں سے مسافر کی نماز اور اس کے روزہ میں فرق کو واضح کر رہے ہیں کہ روزہ میں عریضت پر عمل کرنے کے وقت یسر ہے جو اس یسر کے متعارض (مقابل) ہے جو غرضت میں ہے کیونکہ عریضت پر عمل کرنے کی صورت میں بھی یسر ہے اور وہ ہے "مسلمانوں کی موافقت" تو افطار اور صوم کے درمیان اختیار۔ طلب رفق کے لئے ہے پس "اقدام علی الصوم" یسر سے خالی نہیں ہوگا کیونکہ اس میں "موافقت المسلمین" کی صورت میں یسر موجود ہے بخلاف نماز کے کیونکہ اکمال میں کوئی یسر نہیں ہے۔

فائدة اولی: "تصدق بالشیء" کبھی تملیک محض ہوتا ہے جیسے "تصدق الدواحم علی المفلس" اور کبھی "استقاط محض" جیسے "تصدق حق الشفعہ علی المشتري اور عفو عن القصاص اور کبھی "تملیک من وجہ" اور استقاط من وجہ" جیسے "تصدق الدین علی المدیون" اول صرف قبول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے اور ثانی امر غیر مقدر ہے اور بغیر قبول کے ثابت نہیں ہوتا ہے اور رد کرنے سے رد نہیں ہوتا بخلاف عفو عن القصاص کے یہ امر مقرر ہے قبول عید پر موقوف نہیں ہوتا ہے اور رد کرنے سے رد نہیں ہوتا ہے اور ثالث بغیر قبول کرنے کے ثابت ہو جاتا ہے اور رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

ثانیاً۔ دین جب مدیون کے ذمہ قائم ہوتا ہے تو وہ وصف ہوتا ہے اور مدیون جب اس کو ادا کر دیتا ہے تو وہ دائی کی ملک بن جاتا ہے، تو پہلی صورت میں دین مال نہیں ہے بلکہ وہ ایک وصف ہوتا ہے جو مدیون کے ساتھ قائم ہے اور دوسری صورت میں مال ہوتا ہے اسی بنا پر دین کو من وجہ مال قرار دیا گیا ہے اور نماز محض وصف ہے جو مصلی کے ساتھ قائم ہے۔

ماخوذ از حاشی المولوی الحسامی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَلَا يُلْزَمُ الْعَبْدُ الْمَآذُونُ فِي الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ غَيْرُ الظُّهْرِ وَلِهَذَا لَا يَجُوزُ بِنَاءُ أَحَدٍ هَا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ الْمَغَايِرَةِ لَا يَتَعَيَّنُ الرَّفْقُ فِي الْأَعْدَادِ أَوْ مَا ظَهَرَ الْمَسَافِرُ وَالْمُقِيمُ وَاحِدًا فَبِالتَّخْيِيرِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ شَيْءٌ مِنْ مَعْنَى الرَّفْقِ وَعَلَى هَذَا يُخْرَجُ مَنْ نَذَرَ بِصَوْمِ سَنَةٍ إِنْ فَعَلَ كَذَا فَفَعَلَ وَهُوَ مَعْسُورٌ يُخَيَّرُ بَيْنَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَبَيْنَ سَنَةٍ فِي قَوْلِ مُحَمَّدٍ وَهُوَ رَوَاهُ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّهُ رَجَعَ إِلَيْهِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ حُكْمًا أَحَدُهُمَا قَرِيبَةٌ مُقْصُودَةٌ وَالثَّانِي كَفَّارَةٌ

ترجمہ۔ اور عبد مآذون فی الجمعة کی تخیر سے نقص لازم نہیں آتا کیونکہ جمعہ ظہر کا غیر ہے اور اسی لئے ان دونوں میں سے ہر ایک کی بناء دوسرے پر جائز نہیں ہے اور مغایرت کے وقت رفق اس امر میں متعین نہیں ہوتا جو عدد کے اعتبار سے اقل ہوتا ہے اور مسافر و مقيم کی ظہر متحد ہے تو یہاں قلیل اور کثیر کے درمیان تخیر سے معنی رفق متحقق نہیں ہوگا (بلکہ عددًا امر اقل میں رفق متعین ہوگا) اور اسی پر اس مسئلہ کے جواب کی تخریج ہے کہ ایک شخص نے نذر مانی کہ اگر میں نے ایسا کیا تو سال کے روزے رکھوں گا پس اس نے ایسے کر دیا حالانکہ وہ شخص غریب ہے تو اس کو حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کے مطابق تین دن کے روزوں اور سال بھر کے روزوں کے درمیان اختیار ہوگا اور یہی ایک روایت حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے ہے حضرت امام اعظم نے اپنے وصال سے تین دن قبل حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا کیونکہ وہ دونوں حکم مختلف ہیں ایک ان دونوں میں سے قربت مقصودہ (عبادت خالصہ) ہے اور دوسرا کفارتہ ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ولا يلزم العبد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس اعتراض کا جواب دے

رہے ہیں جو قول مذکور ان الاختیار اذا لم یضمین الفرق لا یلیق بالعبودیت پر وارد ہوتا ہے۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ غم نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ ”عدداً قلیل اور کثیر کے درمیان اختیار بغیر اس کے کہ کثیر رفق کو متضمن ہو عبودیت کے لائق نہیں“ تو ایک صورت میں یہ قاعدہ منقوض ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو جمعہ ادا کرنے کا اذن دے دیا ہو تو آپ کہتے ہیں کہ غلام کو اختیار ہے چاہے چار رکعتیں پڑھے (کہ وہ ظہر ہے) اور چاہے تو وہ دو رکعتیں پڑھے (کہ وہ جمعہ ہے) تو یہ عدداً قلیل و کثیر کے درمیان اختیار ہے بغیر اس کے کہ کثیر رفق کو متضمن ہے کیونکہ غلام کے لئے ظہر میں ٹیس نہیں ہے بلکہ رفق جمعہ میں متعین ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جمعہ اور ظہر متغایر ہیں حتیٰ کہ ایک دوسرے کی نیت سے جائز نہیں ہوتا ہے اور ہر امود ایک کے لئے شرائط قرار دیئے گئے ہیں وہ دوسرے کے لئے شرائط نہیں ہیں تو جب ان میں مغایرت ثابت ہو گئی تو جائز ہے کہ رفق ان دونوں میں سے ہر ایک میں متحقق ہو جمعہ میں تو قہراً رکعتیں کے اعتبار سے رفق موجود ہے اور ظہر میں عدم خطبہ و عدم سعی کے اعتبار سے رفق موجود ہے پس یہاں صرف اس امر میں ہی رفق متعین نہیں ہے جو عدداً اقل ہے (یعنی جمعہ میں) لہذا اعتراض مذکور وارد نہیں ہو سکتا۔ باقی مسافر کی ظہر (کہ وہ دو رکعت ہے) اور مقیم کی ظہر (کہ وہ چار رکعت ہے) ایک ہے حتیٰ کہ ان دونوں میں سے ایک کی بنا دوسرے پر صحیح ہے تو یہاں عدداً قلیل و کثیر کے درمیان اختیار سے سعی رفق متحقق نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہاں رفق عدداً اقل میں متعین ہے فقہر اور صاحب غایتہ التحقیق اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے کہ عید مذکور مختیر ہے بلکہ جس طرح اذان کے وقت آزاد مسلمان تندرست پر جمعہ ہی واجب ہوتا ہے اسی طرح عید مذکور پر جمعہ ہی واجب ہے حتیٰ کہ اس کے لئے تحلف مکروہ ہوگا۔

قوله وعلى هذا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اور اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو قاعدہ مذکورہ (ان التخییر اذا لم یضمین رفقاً لا یلیق بالعبودیت) پر وارد ہوتا ہے تقریر اعتراض یہ ہے کہ وہ شخص جو یہ کہے ”ان دخلت الدار فلی صوم سنتہ“ کہ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر ایک سال کے روزے ہیں پس وہ شخص گھر میں داخل ہو گیا۔ حال یہ ہے کہ وہ شخص غریب ہے پس حضرت امام محمد اور حضرت امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول پر شخص مذکور اس میں مختار ہے کہ وہ سال بھر کے روزے رکھے (اس اعتبار سے کہ یہ نذر ہے اور شخص مذکور پر اپنی نذر کا پورا کرنا لازم ہے) یا وہ تین دن کے روزے رکھے (اس اعتبار سے کہ وہ اس کی یمن کا کفارہ ہے) پس یہ قلیل اور کثیر کے درمیان بغیر رفق کے مختیر ہے کیونکہ اس کے لئے ٹیس سال بھر کے روزوں میں نہیں ہے بلکہ رفق اس امر میں متعین ہے جو عدد کے اعتبار سے اقل ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ سال کے روزے اور تین دن کے روزے

دن کے روزے حکماً مختلف ہیں اگرچہ صورت ایک جیسے ہیں کیونکہ سال کے روزے خالص عبادت ہے زجر اور سزا کے معنی سے خالی ہے اور تین دن کے روزے کفارہ ہے زجر اور سزا کے معنی کو متضمن ہے پس یہاں رفق کی طلب کے لئے مختیر درست ہے۔ تنبیہ: مختیر مذکور اس صورت متحقق ہوتا ہے جب تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کے وقوع کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ اس کے قول مذکور ”ان فعلت کذا فلی صوم سنتہ“ میں ہے اور اگر تعلیق ایسی شرط کے ساتھ ہو جس کے وقوع کا ارادہ ہو جیسے ”ان شئنی مریضی فلی کذا“ کہ اگر اللہ تعالیٰ میرے مریض کو شفا دے تو مجھ پر سال کے روزے ہیں تو یہاں مختیر نہیں ہوگا بلکہ اس پر اپنی نذر کو پورا کرنا لازم ہے کہ وہ سال کے روزے میں اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وہو معہ“ یہ ”موسم“ سے احتراز ہے کیونکہ ناذر اگر موسم را میر ہو تو اس کے حق میں تکفیر بالصوم متعین نہیں ہے بلکہ اس پر تکفیر بالمال واجب ہے وہ غلام آزاد کرے یا دس مساکین کو کھانا کھلائے یا ان کو کپڑے پہنائے تو ناذر کے لئے سال کے صیام اور تین دن کے صیام میں مختیر متحقق نہیں ہوگا۔ فلا یتاقی التخریج۔

وَفِي مَسْئَلَتِنَا هُمَا سَوَاءٌ فَصَارَ كَالْمَذْبُورِ إِذَا جَنَى لِرِمِّ مَوْلَاهُ الْأَقْلُ
مِنَ الْأَرْضِ وَمِنَ الْقِيَمَةِ بِخِلَافِ الْعَبْدِ لِمَا قُلْنَا

ترجمہ۔ اور ہمارے مسئلہ میں وہ دونوں مساوی ہیں پس ”ما ذکرنا“ مذکور کی طرح ہو گیا جب مدبر جنایت کا ارتکاب کرے تو اس کے مولا کو ارض اور مدبر کی قیمت میں سے اقل لازم ہوگا بخلاف عید کے بوجہ اس قاعدہ کے جس کا ہم ماقبل ذکر کر چکے ہیں۔

تقریر و تشریح قوله وفي مسئلتنا الخ یعنی مسافر کی ظہر میں قصر اور اکمال برابر ہیں اس دلیل سے کہ ایک کی بنا دوسرے پر درست ہے اور دونوں شرط اور اسم میں متحد ہیں پس مختیر رفق کو متضمن نہیں ہوگا بلکہ ٹیس قصر میں متعین ہے۔ قوله فصار كالمذبور الخ پہلے شافعی نے کہا کہ صلوٰۃ مسافر بعد از دن فی الجملہ کی طرح ہے تو ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا پھر شافعی نے کہا کہ صلوٰۃ مسافر، نذر ماننے والے کی طرح ہے تو اس کا بھی جواب دے دیا اب خود بیان کرتے ہیں کہ ہمارا مسئلہ کس مسئلہ کی طرح ہے تو فرماتے ہیں کہ ہم نے جو ماقبل ذکر کیا ہے کہ ٹیس مسافر کی قصر میں متعین ہے فلا یفید التخییر، مسئلہ

مدبر کی نظر ہے کیونکہ مدبر جب کوئی جنایت کرے یا اس طرح کہ کسی انسان کا مال تلف کر دے تو اس کے مولا پر اس کی قیمت اور جنایت کی ارش (جٹی) دونوں میں سے اقل متعین ہے کیونکہ یہاں اتحاد جنس ہے اس لئے کہ قیمت، ارش کی جنس سے ہے پس رفق اقل میں ہی متعین ہے جیسا کہ مسافر کی قصر میں رفق متعین ہے تو مدبر کی قیمت اور جنایت کی ارش میں تخیر نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں تخیر رفق کو متعین نہیں ہے۔

قولہ بخلاف العبد الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مدبر کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر مدبر نہیں بلکہ عبد (غیر مدبر) ہے تو جب وہ جنایت کا ارتکاب کرے تو اس کے مولا کو اختیار ہے یا تو ولی الجنایت کو عینہ عبد دے دے یا جنایت کی ارش دے دے اگرچہ عبد کی قیمت، ارش سے اقل ہو یا اکثر اس کی وجہ یہی قاعدہ ہے جس کو ہم نے ”عبد ماذون فی الجمعہ“ کے تخیر میں ذکر کیا ہے ”کہ دو متغائر چیزوں میں تخیر رفق کا فائدہ دیتا ہے“ اور عبد میں بھی دو متغائر امور ہیں ”ایک بعینہ عبد کا دینا“ اور دوسرا ”ارش کا دینا“ کیونکہ عبد اور ارش دونوں صورتوں میں متغائر ہیں اس لئے کہ ایک ان میں سے مال ہے اور دوسرا قہر اور قہر کے وقت رفق اقل عدد میں متعین نہیں ہوتا ہے بلکہ ان دو متغائر امور میں سے ہر ایک رفق کو متعین ہوتا ہے یہاں تخیر رفق کا فائدہ

بَابُ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ السُّنَّةِ إِيَّانَ سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَامِعَةً لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَسَائِرِ الْأَقْسَامِ الَّتِي سَبَقَتْ ذِكْرَهَا فَكَانَتْ السُّنَّةُ فَرَعًا لِلْكِتَابِ فِي بَيَانِ تِلْكَ الْأَقْسَامِ بِأَحْكَامِهَا وَإِنَّمَا هَذَا الْبَابُ لِبَيَانِ مَا يَخْتَصُّ بِهِ السُّنَنُ

ترجمہ۔ یہ باب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے بیان میں ہے یہ امر جان لے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت، امر نہی و خاص و عام اور ان تمام اقسام کو جامع ہے جن کا ذکر ماقبل (کتاب اللہ کی بحث میں) گذر چکا ہے پس سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، ان اقسام میں ان کے احکام کے بیان میں کتاب اللہ تعالیٰ کی فرع ہے اور یہ باب ان امور کے بیان میں ہے جن کے ساتھ سنن مخصوص ہیں۔

تقریر و تشریح قولہ باب فی بیان اقسام السنۃ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب اصل اول (کتاب اللہ) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس ثانی سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بیان شروع فرماتے ہیں اور سنت کی تقریر چونکہ معرّف و مشرّف

عند الانام ہے اس لئے اس سے اعراض فرماتے ہوئے سنت کی تقسیم کا بیان کرتے ہوئے فرمایا ”باب فی بیان اقسام السنۃ“ سنت کا لغوی معنی عادت اور طریقہ ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا“، یعنی تو اللہ تعالیٰ کی عادت ہرگز بدلتی نہ دیکھے گا اور اصطلاح فقہاء میں سنت کا اطلاق عبادت نافلہ پر ہوتا ہے جن کے بجالانے پر ثواب ملتا ہے اور ان کے ترک سے عذاب نہیں ہوتا ہے اور اصول فقہ میں سنت اُسے کہتے ہیں جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قرآن کے ماسواہ صادر ہوا ہو، اور سنت کے ان دو معنوں اور حدیث کے درمیان فرق یہ ہے کہ سنت حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قول اور فعل اور سکوت (یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بادگاہ میں کسی نے کوئی کام کیا یا کچھ کہا اور آپ نے اُس کا انکار نہیں فرمایا اور نہ اُس سے منع کیا بلکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاموش رہے اور اُس کو درست رکھا، کو کہتے ہیں اور اسی طرح صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہ اجمعین کے اقوال اور افعال پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے ازل کو سنت قولیہ اور ثانی کو سنت فعلیہ اور ثالث کو سنت تقریریہ اور سکوتیہ کہتے ہیں اور حدیث کا اطلاق خاص طور پر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول پر ہوتا ہے اسی لئے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے لفظ سنت کو وارد کیا ہے تاکہ جمع کو شامل ہو جائے اور محدثین کرام کے نزدیک سنت اور حدیث اور خبر کا ایک معنی ہے وہ یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا اطلاق حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول اور فعل اور سکوت پر ہوتا ہے اور اسی طرح صحابی اور تابعی کے قول اور فعل اور سکوت پر سنت کا اطلاق ہوتا ہے، اور بعض محدثین نے حدیث کو مرفوع اور موقوف کے ساتھ خاص کیا ہے کیونکہ مقطوع ان کے نزدیک اثر ہوتا ہے اور بعض محدثین نے حدیث اور خبر میں فرق کیا ہے فرماتے ہیں کہ جو کچھ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو یا صحابی یا تابعی سے صادر ہوا ہو وہ حدیث ہے اور جس میں سلاطین کے احوال اور اخبار ماضیہ ہوں وہ خبر ہے۔

قولہ اعلم ان سنۃ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”اعلم الخ“ سے ایک دوہم کا اذکار کر رہے ہیں دوہم یہ ہوتا ہے کہ ”کتاب“ شائع حقیقی کا قول ہے اور ”سنت“ اُس عبد مقفم کا قول ہے جو شائع حکمی ہے تو سنت، کتاب سے ادون ہے لہذا کتاب کی اقسام، سنت میں جاری نہیں ہو سکتیں۔ ازالہ دوہم کی تقریر یہ ہے کہ یہ اقسام، سنت میں جاری ہوتی ہیں کیونکہ کتاب میں ان اقسام کے ابرار کی علت اس کتاب کا فصاحت و بلاغت پر مشتمل ہونا ہے اور فصاحت و بلاغت دونوں سنت میں بھی موجود ہیں پس کتاب کی اقسام اس علت کی بنا پر سنت میں بھی جاری ہوں گی۔ سوال جب سنت، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول و فعل و سکوت کو شامل ہے تو یہ امر و

نئی اور خاص و عام کے لئے کس طرح جامع ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اقسام تو لفظ کے ہیں اور فعل و سکوت تو لفظ نہیں ہیں۔

الجواب۔ یہاں سنت سے مراد خاص طور پر قول رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے اس ارادہ پر دلیل مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف اسلوب ہے کیونکہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلے لفظ "السنت" معرفت بلا م ذکر کیا اور اس جگہ "سنت" کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف مضاف کر کے ذکر کیا ہے۔ سوال۔ "سنت" جب ان اقسام کو جامع ہے تو پھر باب سنت میں ان اقسام کو ذکر کرنا ضروری تھا ان کے ذکر کو ترک کیوں کیا گیا ہے۔ الجواب یہ اقسام، احکام کے لئے صحیح ہیں اور حجۃ سنت الاحکام، کتاب سے ثابت ہوتی ہے تو ان اقسام کے بیان کرنے میں سنت، کتاب کی فرع ہوئی پس ان اقسام کا کتاب میں ذکر کرنا، سنت میں ذکر کرنے کی مثل ہے تو ان اقسام کا حال، سنت میں مقاسم سے معلوم ہو جائے گا لہذا ان اقسام کو سنت میں دوبارہ ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔

قوله وانما هذا الباب الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے: اعتراض یہ ہے کہ جب ان اقسام کا ذکر کتاب کی بحث میں، گویا ان اقسام کا سنت کی بحث میں ذکر ہے اور ان کا حال سنت میں مقالیست سے معلوم ہوگا تو پھر سنت کی بحث کی بطریق استقلال کے کوئی حاجت نہیں ہے۔ الجواب۔ جن اقسام سے بحث کا تعلق ہے وہ دو قسم ہیں: ایک وہ ہے جو کتاب اور سنت کے درمیان مشترک ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو سنت کے ساتھ مختص ہے اور اس باب میں وہ اقسام مذکور ہوں گی جو کہ سنت کے ساتھ مختص ہیں یہ باب ان اقسام کے بیان کے لئے نہیں ہے جو کتاب اور سنت کے درمیان مشترک ہیں۔ اور وہ اقسام جو سنت کے ساتھ مختص ہیں اور کتاب میں پائی نہیں جاتیں وہ چار ہیں: دیان اقسام سے مراد تقسیمات ہیں، پہلی تقسیم کیفیت اتصال کے اعتبار سے ہے اور دوسری کیفیت انقطاع کے اعتبار سے اور تیسری تقسیم محل خبر کے اعتبار سے ہے اور چوتھی تقسیم کیفیت سماع و ضبط و تبلیغ کے اعتبار سے ہے۔ پس یہ اقسام ابحاث ساری کی ساری کتاب میں نہیں پائی جاتیں کیونکہ کتاب صرف خبر متواتر سے ہی مروی ہے۔

فَقَوْلُ السُّنَّةِ نَوْعَانِ مُرْسَلٌ وَمُسْنَدٌ فَالْمُرْسَلُ مِنَ الصَّحَابِيِّ مَحْمُولٌ عَلَى السَّمَاعِ وَمِنَ الْقَرْنِ الثَّانِي وَالثَّالِثِ عَلَى أَنَّهُ وَضَحَ لَهُ الْإِمْرُ وَاسْتَبَانَ لَهُ الْإِسْنَادُ وَهُوَ فَوْقَ الْمُسْنَدِ فَإِنَّ مَنْ لَمْ يَتَضَحَّ

لَهُ الْإِمْرُ لَسِبَهُ إِلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ لِيَحْتَمِلَهُ مَا تَحْتَمِلُ عَنْهُ

ترجمہ۔ پس ہم کہتے ہیں کہ سنت دو قسم ہے مرسل و مسند پس صحابی کی مرسل سماع پر محمول ہے اور قرن ثانی و ثالث کی مرسل اس بات پر محمول ہے کہ اس کے لئے امر حدیث واضح ہے اور اس کے لئے اسناد ظاہر ہے اور یہ مرسل، مسند پر فائق ہے کیونکہ جس شخص کے سامنے اسناد کا طریقہ واضح نہ ہو تو وہ اس کی نسبت اس شخص کی طرف کر دیتا ہے جس سے اس نے اس حدیث شریف کو سنا ہوتا ہے تاکہ یہ راوی اس روایت کی ذمہ داری کو اس شخص پر ڈال سکے جس سے اس نے اس حدیث شریف کو سنا ہے (اور خود برائی الذمہ ہو جائے)

تقریر و تشریح قولہ فنقول السنن الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب تجھے امور مذکورہ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ سنت (حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے لے کر ہم لوگوں تک پہنچنے کے اعتبار سے) دو قسم ہے (۱) مرسل (۲) مسند، اور مرسل سے مراد یہ ہے کہ راوی اُن وسائل کا ذکر نہ کرے جو اس کے اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درمیان ہوں اور یوں کہے "قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا" اور اہل اصول کے نزدیک مرسل چار قسم ہے کیونکہ یا تو اس کا ارسال صحابی کرے گا یا اس کا ارسال تابعی و تبع تابعی کرے گا یا اس کا ارسال ان کے نیچے والے راوی کریں گے اور یا وہ ایک دہرے مرسل ہوگی اور دوسری وہ ہے جسے سند ہوگی۔ فالاول صوال اول والثانی صوال ثانی والثالث صوال ثالث والرابع صوال رابع۔ اور محدثین کے نزدیک سند کا سقوط اگر اول سے ہو یعنی مصنف کی جانب سے ہو تو وہ معلق ہے یعنی معلق وہ ہے جس کی سند اول سے محذوف ہو، اور اس کی صورت میں سے ایک صورت یہ ہے کہ راوی جمع سند کو حذف کر کے یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا اور اس کی صورت میں سے ایک صورت یہ بھی ہے کہ راوی، صحابی کے ماسواہ کو حذف کر دے یا تابعی اور صحابی دونوں کے ماسواہ کو حذف کر دے یا اپنے شیخ کو حذف کر کے اس کے اوپر والے راوی کی طرف حدیث شریف کی نسبت کر دے۔ اور اگر سند کے آخر سے سقوط ہے تابعی کے بعد تو وہ مرسل ہے یعنی مرسل وہ ہے جسے تابعی مرفوع کرے یا اس طور کو وہ یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا پھر اگر مسلسل دو یا زیادہ راوی صحابی سے پہلے ساقط ہوں تو یہ متصل ہے اور اگر مسلسل دو راوی ساقط نہیں ہیں صرف ایک راوی ساقط ہے یا دو راویوں سے زائد ساقط ہیں لیکن وہ مسلسل ساقط نہیں ہیں

تو وہ منقطع ہے۔

قولہ مُسْنَد۔ مسند، مرسل کے خلاف ہے یعنی مُسْنَد وہ حدیث ہے جس کی سند آخر تک مسلسل ہو یا اس طور کہ راویوں کے حدیثاً قلائد عن فلان عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

قولہ فالمرسل من الصحابی الخ یعنی صحابی کی مرسل (یا اس طور کہ وہ مثلاً یوں کہے قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔ اور وہ اپنے شیخ کو ذکر کرے اور یہ اُس وقت ہوتا ہے جب ایک صحابی دوسرے سے روایت کرے اور نہ صحابی سے ارسال متصور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور یہ قسم اول ہے) یہ سماع پر محمول ہے اور بالا جماع مقبول ہے کیونکہ اس صحابی نے ایک ایسے صحابی کو ساقط کیا ہے جو اس کے اور حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے درمیان متوسط ہے اور صحابہ تمام کے تمام عادل ہیں لہذا اس وجہ سے یہ حدیث مرسل مقبول ہوگی خائن: صحابی جب حدیث مرسل بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا، اور جب حدیث مُسْنَد بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال کذا اور حدیثی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔

قولہ ومن القرن الثانی الخ قرن ثانی (دو تابعین ہیں) اور قرن ثالث (دو تابعین ہیں) کی حدیث مرسل بھی ہمارے حنفیہ کے نزدیک مقبول ہے یا اس طور کہ وہ یوں کہے "قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا" اور مرسل کی یہ قسم مُسْنَد پر فائق و بلند ہے کیونکہ جب عادل راوی ارسال کرتے والے کے سامنے اسناد کا طریق بالکل واضح ہو جاتا ہے تو وہ بلا دوسرے کہتا ہے قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کذا۔ اور جب اس کے سامنے اسناد کا طریق واضح نہ ہو تو وہ راوی کا نام ذکر کر دیتا ہے تاکہ راوی ثانی اس روایت کی ذمہ داری کو اُس راوی اول پر ڈال سکے جس سے اس نے حدیث شریف کو سنا ہے اور خود بری الذمہ ہو جائے۔ لیکن حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی حدیث مرسل مقبول نہیں ہے کیونکہ جب راوی کے صفات کے مجہول ہونے کی صورت میں حدیث حجت نہیں ہوتی ہے تو جب صفات اور راوی بالکل ہی مجہول ہوں تو بطریق اولیٰ حدیث حجت نہ ہوگی البتہ یہ حدیث مرسل اُس وقت مقبول ہو جائے گی جب اس کی کسی قطعی دلیل یا قیاس صحیح سے تائید ہو جائے یا امت اسے قبول کرے یا اس کا اتصال کسی اور طریق سے ثابت ہو جائے۔ اور ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ ہماری بات تو اُس راوی ثقہ کے ارسال کے بارے میں ہے کہ اگر وہ اس حدیث کو کسی اور راوی سے مُسْنَد روایت کرتا ہے تو اس کی روایت کردہ حدیث کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اس راوی کے متعلق کذب بیانی کا گمان تک نہیں کیا جاتا تو پھر اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کا گمان بطریق اولیٰ نہ کیا جائے گا کیونکہ جب وہ غیر رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے ڈرتا ہے تو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھوٹ کی نسبت کرنے سے بطریق اولیٰ ڈرے گا۔ بہر حال ہم حنفیہ کے نزدیک مرسل کی یہ قسم مسند سے فوقیت رکھتی ہے حتیٰ کہ جب اس کے اور مسند کے درمیان تعارض واقع ہو تو اس کو مسند پر ترجیح دی جائے گی اور یہ جس طرح ہمارے نزدیک حجت ہے اسی طرح حضرت امام مالک اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک (ایک روایت کے اعتبار سے) اور اکثر متکلمین کے نزدیک حجت ہے۔

لَکِنْ هَذَا ضَرْبٌ مِزِیَّةٌ یَثْبُتُ بِالْاِجْتِهَادِ فَلَمْ یُجْزِ النَّسَخُ بِمِثْلِهِ وَاَمَّا مَرَاۤسِیْلُ مَنْ دَوَّنَ هَؤُلَاءِ فَقَدْ اِخْتَلَفَ فِیْهِ اِلَّا اَنْ یَّرْوِیَ الثِّقَاتُ مَرْسَلَهُ کَمَا رَوَوْا مُسْنَدَهُ مِثْلَ اِرْسَالِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ وَاَمثالِهِ وَ قَالَ الشَّافِعِی لَا اَقْبَلُ اِلَّا مَرَاۤسِیْلَ سَعِیدِ بْنِ الْمُسَیَّبِ فَاِنِیْ تَتَّبَعْتُهَا فَوَجَدْتُهَا مَسَانِیْدَ

ترجمہ۔ لیکن زیادہ اور رجحان کی یہ نوع اجتماع اور رائے سے ثابت ہوتی ہے پس اس طرح کی زیادہ اور رجحان کی نوع سے نسخ جائز نہیں ہے اور ان (قرون ثلاثہ) سے نیچے والے راویوں کی مراسیل میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے مگر یہ کہ ان (مسنون) کی مرسل، ثقہ راوی روایت کریں جس طرح کہ ثقہ راویوں نے ان (مسنون) کی مسند کو روایت کیا ہے۔ مثلاً محمد بن حسن رحمۃ اللہ تعالیٰ اور آپ جیسے حضرات کے ارسال کے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ میں صرف سعید بن مسیب رحمۃ اللہ تعالیٰ کی مراسیل قبول کرتا ہوں کیونکہ میں نے ان کی تتبع کی ہے پس میں نے ان کو مسانید پایا ہے۔

تقریر و نشریح۔ قولہ لکن هذا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ مرسل مرتبہ کے لحاظ سے مُسْنَد سے فائق ہے اور مُسْنَد تین قسم ہے (۱) متواتر

(۲) مشہور (۳) خبر واحد۔ تو مرسل اگر مستند کی تمام اقسام سے فائق نہ ہو تو کم از کم مستند کی اذون اور کم درجہ کی قسم سے ضرور فائق ہوگی اور وہ خبر واحد ہے تو جب مرسل کا خبر واحد سے مرتبہ زیادہ ہو تو مرسل، خبر مشہور سے ملتی ہوگی کیونکہ خبر واحد اور خبر مشہور کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور خبر مشہور سے کتاب پر زیادتی (جو کہ نسخ کے معنی میں ہے) جائز ہے تو مرسل سے بھی کتاب پر زیادتی جائز ہونی چاہیے حالانکہ اس کے ساتھ کتاب پر زیادتی جائز نہیں ہے تو پھر مرسل کا مستند پر فائق ہونا چہ معنی دارد؟ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرسل کی مستند پر ترجیح مذکور، فوقیت اور مرتبت کی وہ نوع ہے جو اجتہاد اور رائے سے ثابت ہوتی ہے (مکاترناً) پس اس طرح کی قوت و فوقیت کی بناء پر کتاب پر زیادتی جو کہ نسخ کے معنی میں ہے جائز نہیں ہے ورنہ کتاب پر اجتہاد اور رائے سے زیادتی لازم آئے گی جو کہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہے بخلاف خبر مشہور کے کیونکہ اس کی قوت و مرتبت اجتہاد سے نہیں ہے بلکہ نص سے ہے لہذا اس سے کتاب پر زیادتی جائز ہے۔

قوله **وَأَمَّا مَرَا سِيلُ مَنْ دُونِ** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے مرسل کی تیسری قسم ذکر کرتے ہیں کہ جس کو قرون ثلاثہ یعنی صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین کے بعد والے لوگ ارسال کریں۔ تو فرماتے ہیں کہ اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے امام کرنی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ مقبول ہے وہ فرماتے ہیں کہ قرون ثلاثہ کی مراسیل کے قبول کی جو علت ہے یعنی ضبط و عدالت، وہ ان کے بعد والے لوگوں میں پائی جاتی ہے اور عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی مراسیل غیر مقبول ہیں کیونکہ قرون ثلاثہ کے بعد کا زمانہ فسق و فجور کا زمانہ ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس زمانہ کے لوگوں کے عادل ہونے کی شہادت نہیں دی ہے لہذا ان کی حدیث مرسل مقبول نہ ہوگی۔

قوله **إِلَّا أَنْ يَرَوِيَ** الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ”فقد اختلف فيه“ سے استثناء ہے یعنی اس وقت ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ مرسل ہمارے اصحاب کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے مقبول ہے کیونکہ اس مرسل کو ان لوگوں سے ثقات کا روایت کرنا اور ان کا قبول کرنا اس کی تعدیل ہے اور اس مرسل کے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اتصال پر شہادت ہے پس قرون ثلاثہ کی مراسیل کی طرح ان لوگوں کی مراسیل مقبول ہوں گی جس طرح کہ محمد بن جعفر رحمہ اللہ تعالیٰ اور آپ جیسے حضرات کی مراسیل میں کیونکہ محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراسیل اور مسانید ثقات کے نزدیک مقبول ہیں۔ سوال۔ محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ تو قرن ثالث میں ہیں جبکہ مثال میں تو قرن رابع کے ارسال کرنے والے کا ذکر کرنا چاہیے تھا۔ الجواب۔ محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ یقیناً قرن ثالث میں ہیں کیونکہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ تابعین میں سے

ہیں اور محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو پایا ہے پس محمد بن حسن قرن ثالث میں ہوئے یعنی تبع تابعین میں نہ کہ قرن رابع میں اب صاحب الناحی تو فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس بارے تسامح واقع ہوا ہے لیکن صاحب التحریک کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی جانب تسامح کی نسبت درست نہیں ہے کیونکہ آپ تو قصداً محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ کو مثال میں ذکر کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ لوگ قرن ثالث میں محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ سے علم حاصل کرتے تھے اور ان سے مرسل اور مستند دونوں طرح کی حدیث نقل و روایت کرتے تھے اور ان کی مرسل اور مستند میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے پس اگر کوئی شخص قرن رابع میں محمد بن حسن رحمہ اللہ تعالیٰ کی مثل ہو تو اس کی مرسل مقبول ہوگی ولا یکن موقوفاً۔ اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں تابعین اور تبع تابعین کی مراسیل کو قبول نہیں کرتا ہوں یعنی آپ قرن اول کے سواء کسی کی مراسیل کو قبول نہیں کرتے ہیں مگر حضرت سعید بن مسیب رحمہ اللہ تعالیٰ کی مراسیل قبول کرتے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے ان کی مراسیل کا تتبع کیا ہے تو میں نے ان کو مسانید پایا ہے۔

اعلم۔ اولاً۔ مراسیل، مرسل کی جمع ہے اور مراسیل میں یا اشباع کی ہے اور اس سے مقصود تحسین لفظ ہے جو کہ بلغاء کے نزدیک فائدہ کی ایک اہم نوع ہے اور ”المغرب“ میں مذکور ہے کہ مراسیل، حقیقی جمع نہیں ہے بلکہ یہ اسم جمع ہے جیسے مناکیر و منکر کی اسم جمع ہے باقی اسم جمع اور جمع حقیقی کے درمیان یہ فرق کہ حقیقی جمع کا مفرد ہوتا ہے اور اسم جمع کا مفرد نہیں ہوتا ہے جیسے قوم، رھط وغیرہ تو یہ فرق اکثر یہ ہے کلیہ نہیں ہے فافہم۔

ثانیاً۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے مرسل کی قسم رابع کا ذکر نہیں کیا ہے ”اور وہ مرسل من دھرمہ و مستند من دھرمہ“ تو صاحب الناحی فرماتے ہیں کہ یہ قسم عامہ اہل اصول کے نزدیک مقبول ہے کیونکہ مرسل راوی کے حال سے ساکت ہے اور مستند ناطق ہے اور ساکت، ناطق کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے پس دھرمہ اسناد، دھرمہ ارسال پر غالب ہوگی جیسے حدیث ”لأنکاح الابوی“ اسرائیل بن یونس سے مستند روایت کیا ہے اور شعبہ نے مرسل۔

وَالْمُسْتَدُّ أَقْسَامُ الْمُتَوَاتِرِ وَهُوَ مَا يَرْوِيهِ قَوْمٌ لَا يَحْصِي عَدَدُهُمْ وَلَا يَتَوَهَّمُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكُذِبِ لِكَثْرَتِهِمْ وَعَدَالَتِهِمْ وَتَبَايُنِ أَمَاكِنِهِمْ

وَيَدُّوْمَ هَذَا الْحَدِّ إِلَى أَنْ يَتَّصِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ وَذَلِكَ مِثْلُ نَقْلِ الْقُرْآنِ وَالصَّلَاةِ الْخَمْسِ وَأَعْدَادِ الرُّكْعَاتِ
وَمَقَادِيرِ الزَّكَاةِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَانَّهُ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ بِمَنْزِلَةِ
الْعَيَانِ عِلْمًا ضَرُورِيًّا

ترجمہ۔ اول مستندین قسم ہے اول متواتر ہے اور متواتر وہ حدیث ہے جس کی روایت اس قدر بے شمار لوگ کریں کہ ان کے بارے جھوٹ پر اتفاق کرنے کا وہم و گمان تک نہ ہو اور وہم و گمان نہ ہونے کی وجہ راویوں کی کثرت اور ان کا صاحب عدالت و دیانت ہونا اور ان کے مقامات کا اختلاف ہے اور یہ حد اس حدیث کے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک پہنچنے تک دائم رہے (یعنی ابتداء سے انتہا تک مذکورہ کثرت میں کوئی کمی واقع نہ ہو) اور یہ تواتر جیسے نقل قرآن مجید ہے اور نماز پنجگانہ اور اعداد و رکعات اور مقادیر زکوٰۃ اور ان جیسے امور مثل حج اور صوم رمضان کے اور خبر متواتر بغیر کسب و نظر کے علم یقینی کو واجب کہتی ہے جس طرح مشاہدہ علم بدیدی کو۔

تقریر و تشریح۔ قولہ والمسنَد اقسام الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مسند کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ مسند تین قسم ہے (۱) متواتر (۲) مشہور (۳) خبر واحد، متواتر وہ حدیث ہے جس کی روایت اس قدر بے شمار لوگ کریں کہ ان کے متعلق جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم و گمان تک نہ ہو۔ اور وہم و گمان نہ ہونے کی وجہ راویوں کی کثرت اور ان کا عادل اور دیانتدار ہونا اور ان کے مقامات کا دور دور ہونا ہے اور یہ حد حدیث مروی کے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک پہنچنے تک برقرار رہے۔ یعنی اس حدیث کو بے شمار لوگ طبقہ بعد طبقہ روایت کریں کہ اس میں ناقل سے لے کر حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جمع زمانے برابر ہوں حتیٰ کہ اگر یہ عدد قرن صحابہ میں منقطع ہوا تو یہ حدیث مشہور ہوگی متواتر نہیں۔ اعلم۔ صاحب النامی فرماتے ہیں کہ ”عدم الاحصاء جہور کے نزدیک شرط نہیں ہے (اور بعض حضرات نے اختلاف کرتے ہوئے عدد کو شرط قرار دیا ہے بعض نے پانچ کا قول کیا ہے اور بعض نے سات کا اور بعض نے بیس کا اور بعض نے چالیس اور بعض نے ستر

کا قول کیا ہے) بلکہ ہر وہ تعداد جس سے علم ضروری یقینی حاصل ہو وہ تواتر کی علامت ہے۔ اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”عدالتہم“ سے بظاہر عدالت کے اشتراط کا پتہ چلتا ہے لیکن عامہ علماء کے نزدیک تواتر میں یہ شرط نہیں ہے یہ تو اخبار احاد میں شرط ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”تباين اماكنهم“ اپنے اشتراط کا پتہ دیتا ہے حالانکہ یہ جہور کے نزدیک شرط نہیں ہے کیونکہ ایک ہی شہر کے رہنے والوں کے اخبار سے علم ضروری یقینی حاصل ہو جاتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہی کہا جاسکتا ہے کہ آپ نے ان قیود کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ یہ قیود قطع للاحتمال ہیں نہ اس لئے کہ یہ شرط حقیقیہ ہیں۔ تواتر کی شرط صحیحہ میں جو کہ سب کی سب خبریں کی طرف راجع ہوتی ہیں اول یہ کہ خبریں کی تعداد کثرت میں اس حد تک پہنچ جائے کہ ان کا آپس میں جھوٹ پر اتفاق عادہ محال ہو۔ ثانی یہ کہ خبریں اس خبر کی نسبت جس کی طرف کریں ثالث یہ کہ یہ تواتر جمیع طبقات میں مساوی ہو۔

قولہ **وذلك مثل نقل القرآن الخ۔** یہ مثال مطلق متواتر کی ہے متواتر سنت کی نہیں کیونکہ سنت متواتر (تواتر لفظی) میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ سنت متواترہ (تواتر لفظی) کی ایک مثال بھی موجود نہیں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی مثال ”انما الاعمال بالنيات“ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ اس کی مثال ”البينة علی الذل والیس علی من اکر“ ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ ”مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَمَدِّدًا فَلْيَتَّبِعُوهُ مَقْعَدُ كَا مِنْ النَّارِ“ کو وہ موصحابہ نے ذکر کیا ہے یہ حدیث متواتر ہے۔

قولہ **وانه يوجب علم اليقين الخ** یعنی خبر متواتر سے سامع کو بدائتہ علم یقینی حاصل ہوتا ہے جس طرح مشاہدہ سے بدائتہ علم یقینی حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس سے تو صبیان کو بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے جو کہ نظر و فکر پر قادر ہی نہیں ہیں۔ تفصیل المقام یہ ہے کہ سمیعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر یقین کا اصلاً فائدہ نہیں دیتی ہے بلکہ اس سے ظن محال ہوتا ہے اور جہور کہتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے پھر ان میں اختلاف ہو گیا کہ علم یقینی بدیدی حاصل ہوتا ہے یا کہ نظری، اکثر کا قول یہ ہے کہ علم یقینی بدیدی حاصل ہوتا ہے اور ابوالقاسم الکلبی والابوالحسین البصری المعتزلی اور ابوبکر الدقاق الشافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ علم یقینی استدلالی یعنی نظری حاصل ہوتا ہے اور حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قسم ثالث ہے اور المفضل والالامدی نے اس بارے توقف کیا ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی بدیدی کا حصول اس لئے ہے کہ مثلاً مکہ معظمہ مدینہ منورہ و بغداد کا علم ہم اپنے نفوس میں اسی طرح پاتے ہیں جس طرح

کہ خصوصاً سے پاتے ہیں، ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور یہ علم یقینی اخبار سے ہی حاصل ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خبر متواتر سے اگر علم یقینی نظر ہی حاصل ہو تو پھر ترتیب مقدمات کی ضرورت ہوگی اور لازم تو متفق ہے کیونکہ اس سے اس کو بھی علم یقینی حاصل ہوتا ہے جو کہ ترتیب مقدمات پر قادر ہی نہیں ہے جیسے صبیان مکافلا۔

وَالْمَشْهُورُ وَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْأَحَادِثِ فِي الْأَصْلِ ثُمَّ انْتَشَرَ فَصَارَ
يُنْقَلُهُ قَوْمٌ لَا يَتَوَقَّعُهُمْ تَوَاطُّوهُمْ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ الْقَرْنُ الثَّانِي
وَمَنْ بَعْدَهُمْ وَأُولَئِكَ قَوْمٌ ثِقَاتٌ اِيْمَةٌ لَا يُتَّهَمُونَ فَصَارَ
بِشَهَادَتِهِمْ وَتَصْدِيقِهِمْ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ حَتَّى قَالَ الْجَصَّاصُ
اِنَّهُ اَحَدُ قِسْمِي الْمُتَوَاتِرِ وَقَالَ عِيْسَى ابْنُ اَبَانَ يُضِلُّ جَاحِدًا
وَلَا يَكْفُرُ وَهُوَ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا لِانَّ الْمَشْهُورَ بِشَهَادَةِ السَّلَفِ
صَارَ حُجَّةً لِلْعَمَلِ بِهِ بِمَنْزِلَةِ الْمُتَوَاتِرِ فَصَحَّتِ الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ
تَعَالَى وَهُوَ لَسَخٌ عِنْدَنَا

ترجمہ۔ اور مشہورہ خبر ہے جس کو ابتداء میں چند لوگوں (یعنی چند صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے روایت کیا
پھر پھر وہ منتشر ہو گئی تو قرن ثانی اور ان کے بعد روایت کرنے والے اس قدر زیادہ ہو گئے کہ ان کے بارے جھوٹ پر متفق
ہونے کا وہم و گمان نہیں ہو سکتا (اور یہ کثرت آخر تک باقی رہی) اور یہ لوگ ثقات ہیں اور ائمہ ہیں کہ ان کو جھوٹ کے
ساتھ متہم نہیں کیا جاسکتا تو خبر مشہور ان ثقات کی شہادت اور تصدیق کے ساتھ بمنزلہ متواتر کے ہو گئی حتیٰ کہ ابوبکر الجصاص
نے کہا ہے کہ یہ، متواتر کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے اور عیسیٰ ابن ابان نے کہا ہے کہ اس کے منکر کو گمراہ کہا جائیگا
کافر نہیں اور جو عیسیٰ ابن ابان نے کہا ہے وہ ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ خبر مشہورہ سلف کی شہادت کے ساتھ عمل

کے لئے حجت ہو گئی تو یہ اس وجہ سے بمنزلہ خبر متواتر کے ہوگی پس خبر مشہورہ کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی صحیح ہے اور ہمارے
نزدیک یہ زیادتی معنی لسخ ہے۔

تقریر و تشریح۔ قولہ **والمشہور** الخ یعنی خبر مشہورہ حدیث ہے جو قرن صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم میں
احاد سے مروی ہو یعنی اس کے روایت کرنے والے چند صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم ہوں پھر قرن ثانی تابعین اور اس
کے بعد قرن ثالث تابعین میں متواتر کی طرح منتشر ہو گئی ہو کہ اس کو تابعین اور تبع تابعین میں اس قدر زیادہ راویوں
نے روایت کیا ہو کہ ان کے بارے جھوٹ پر متفق ہونے کا وہم و گمان تک نہ ہو۔ سوال۔ قرن ثانی اور قرن ثالث
میں اس کی شہرت کی قید کیوں لگائی گئی ہے؟ الجواب قرن ثانی اور قرن ثالث میں اگر یہ مشہور نہ ہو بلکہ ان دونوں
قرنوں کے بعد شہرت ہوئی تو اس کو خبر مشہور نہیں کہا جائے گا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ موجودہ زمانہ میں عامہ اخبار احاد کی
کثرت تہذیب کی وجہ سے شہرت ہو گئی ہے لیکن ان کو مشہور نہیں کیا جاتا ہے۔

قولہ **و اولئک قوم ثقات** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے
ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کے قول کے مطابق خبر مشہورہ کی قرن اول کے بعد شہرت ہوئی ہے تو اس کو خبر واحد پر ترجیح
کس بنا پر ہے کیونکہ خبر واحد کی بھی قرن اول میں شہرت نہیں ہوئی اور اعتبار قرن اول کا ہوتا ہے کیونکہ وہ اس کا منشاء
ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ قرن ثانی اور قرن ثالث جنہوں نے اس خبر مشہورہ کو نقل کیا ہے قوم ثقات ہیں اور ائمہ
عظام ہیں کہ ان کو کذب کے ساتھ متہم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
”خیر القرون قرنی ثم الذین یلونہم ثم الذین یلونہم“ تو یہ خبر ان حضرات کی شہادت اور
تصدیق سے بمنزلہ متواتر کے ہو گئی بخلاف خبر واحد کے کیونکہ اس کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ **حتی قال الجصاص** الخ ابوبکر جصاص رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ خبر مشہورہ خبر متواتر کی دو قسموں
میں سے ایک قسم ہے اور اس سے علم یقینی استدلالی حاصل ہوتا ہے والیہ ذہب جماعت من اصحابنا“ اور ہمارے
اصحاب سے عیسیٰ ابن ابان نے کہا ہے کہ خبر مشہورہ خبر متواتر سے کم مرتبہ ہے اور خبر واحد سے بلند مرتبہ ہے اور اس سے
علم طمانینہ حاصل ہوتا ہے علم یقینی حاصل نہیں ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کے منکر کو گمراہ کہا جائے گا کافر نہیں۔ اور اس کے

ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے اور یہی اکثر محققین کا مختار ہے اور بعض اصحاب فقہی رحمۃ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ خبر مشہور، خبر واحد کے ساتھ طعن ہے تو یہ صرف ظن کا ہی فائدہ دیتی ہے۔

قوله وهو الصحيح عندنا الخ یعنی عیسیٰ بن ابان کا قول ہمارے نزدیک صحیح ہے کیونکہ سلف یعنی تابعین اور تبع تابعین کی شمار جسے خبر مشہور، عمل کے لئے حجت ہوگئی تو اس وجہ سے یہ خبر متواتر کے بمنزلہ ہوگئی پس خبر مشہور میں اصل کے اعتبار سے خبر واحد ہونے کی بنا پر شبہ تھا لیکن یہ شبہ سلف کی شہادت سے زائل ہوگیا تو خبر مشہور خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے فوق ہوئی لہذا خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اس اعتبار سے کہ یہ خبر متواتر کے بمنزلہ ہے اور وہ زیادتی ہمارے نزدیک معنی نسخ ہے اور اس کے ساتھ مطلقاً نسخ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ صودہ خبر متواتر سے کم درجہ پر ہے (تھو) کا مرجع زیادہ ہے اور تھو کی تذکر خبر کے اعتبار سے ہے اور خبر وہ لفظ نسخ ہے) اعلم زیادہ اگر بیان جنس ہو جیسے بیان تفسیر تو یہ خبر متواتر اور خبر مشہور اور خبر واحد سے جائز ہے اور اگر زیادتی نسخ محض ہو تو صرف خبر متواتر سے ہی جائز ہے کیونکہ اس میں مساوات شرط ہے اور زیادہ اگر من وجہ بیان ہو اور من وجہ نسخ اس حقیقت سے کہ یہ اطلاق کا رفع کرتی ہے اور اس کو تفسیر سے تبدیل کر دیتی ہے تو یہ خبر مشہور کے ساتھ جائز ہے کیونکہ خبر مشہور من وجہ متواتر ہے اور من وجہ خبر واحد لہذا دونوں جہتوں کو مدنظر رکھا گیا

وَذَلِكَ مِثْلُ زِيَادَةِ الرَّجْمِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخَفِيِّ وَالتَّابِعِ فِي صَيَامٍ
كَقَارَةِ الْيَمِينِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ مِنَ الْأَحَادِ فِي الْأَصْلِ ثَبَتَ بِهِ
شُبْهَةٌ سَقَطَ بِهَا عِلْمُ الْيَقِينِ

ترجمہ اور خبر مشہور کے ساتھ زیادتی کی مثال "رجم" اور "مسح علی الخفین" اور "کفارۃ الیمین" کے ردوں میں متابع کی زیادتی ہے لیکن جب خبر مشہور اصل (یعنی قرن صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم) میں خبر واحد ہے تو اس سے شبہ پیدا ہوگیا تو اس شبہ کی وجہ سے علم یقینی ساقط ہوگیا۔

تقریر و تشریح و ذلک مثل زیادۃ الرجیم - یعنی خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی

ایک مثال "محسن کے حق میں رجیم" کی زیادتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے "السنائیۃ والنسائیۃ فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃ الا یہ" جو عورت بدکار ہو اور جو مرد تو ان میں ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ" یعنی یہ خطاب حکام کو ہے کہ جس مرد یا عورت سے زنا سرزد ہو اس کی جریر ہے کہ اس کے سو کوڑے لگاؤ" تو اس آیت میں حد زنا سو کوڑے مطلقاً ہے خواہ زانی محسن ہو یا غیر محسن لیکن اس پر خبر مشہور کے ساتھ محسن کے حق میں رجیم کی زیادتی کی گئی ہے خبر مشہور حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والثیب بالثیب جلد مائتہ والرجم رواہ مسلم عن عبادة بن الصامت" اور ان کے علاوہ بہت سارے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے محسن کے حق میں رجیم کو روایت کیا ہے اسی لئے تو اس تمثیل کے بارے حضرت بحر العلوم مولانا عبدالحی رحمۃ اللہ تعالیٰ "فواجح التجموت شرح مسلم الثبوت" میں فرماتے ہیں "فی هذا التمثیل نظر فان ثبوت الرجیم متواتر المعنی كما صرح به فی فتح القدیر، یعنی رجیم کا ثبوت متواتر المعنی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں اس کی تصریح ہے لہذا ثبوت رجیم کو خبر مشہور کے تحت درج کرنا درست نہیں ہے۔

قوله والمسح علی الخفین - خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال "مسح علی الخفین" کی زیادتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "واذ جلدکم الی الکعبین" تو فیض قرآن سے پاؤں کا دھونا عموماً ثابت ہے موزے پہنے ہوئے پاؤں یا نہ اور حدیث مشہور سے حالت تحقیق میں مسح کی زیادتی کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ پاؤں دھونے کا حکم صرف اس وقت ہے جبکہ موزے پہنے ہوئے نہ ہوں۔" اور حدیث مشہور یہ ہے "روی علی ان جعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثلثۃ ایام ولیا یمنہن للمسافر ولولایتہ للمقیم رواہ مسلم۔ اسی طرح دارقطنی نے حضرت ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے مسافر کو تین دن تین راتیں اور مقیم کو ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی جبکہ طہارت کے ساتھ پہنے ہوں۔ اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے دل میں اس کے بوازی کچھ غرضہ نہیں کہ اس میں چالیس صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے مجھ کو احادیث پہنچیں ہیں اور حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ مجھ کو ستر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم نے حدیث بیان کی کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا "کذا فی فتح القدیر" صاحب النائی فرماتے ہیں "اقول علی هذا حدیث المسح متواتر المعنی ولیس بمشہور لان فی الطبقة الاولى وکذا فی سائر الطبقات عدد التواتر فالتمثال لیس علی ما یبغی" اور حضرت بحر العلوم رحمۃ اللہ تعالیٰ بھی اس تمثیل کو منظور فرما دیتے ہیں۔

قوله والتتابع في صيام كفارة اليمين - اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کی مثال جیسے کفارہ
 یمن کے روزوں میں تتابع کی زیادتی ہے کیونکہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں "نصيام ثلثة ايام
 متتابعات" ہے پس لفظ "متتابعات" کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن آپ کی قرأت مشہورہ ہے لہذا اس کے ساتھ
 کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

قوله لكنه لما كان الخ مصنف رحمه الله تعالى يها من ابيك اعراضا عن جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ
 ہے کہ جب خبر مشہورہ کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے اور زیادتی نسیج ہے اور نسیج تو خبر متواتر کے ساتھ ہوتا ہے تو چاہیے
 کہ خبر متواتر کی طرح خبر مشہورہ علم یقینی کا قائلہ دے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ دراصل خبر مشہورہ خبر واحد ہے اور اس کے خبر واحد
 ہونے کی وجہ سے اس میں شبہ پیدا ہو گیا جس سے علم یقینی ساقط ہو گیا (بخلاف خبر متواتر کے) ہاں خبر مشہورہ علم طمانیت
 کا قائلہ ضرور دیتی ہے۔ اور علم طمانیت سے مراد وہ علم ہے کہ جس میں کسی قدر شبہ کی گنجائش ہوتی ہے مگر وہ شبہ ایسا نہیں
 ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے نفس کے لئے تسکین قلبی حاصل نہ ہو بلکہ خبر مشہورہ سے تسکین قلبی حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ امر نہیں
 نشیں رہے کہ مدرک ظنی ہوگا یا یقینی اگر مدرک ظنی ہو تو اس میں طمانیت یہ ہے کہ جانب ظن کو رجحان حاصل ہو یاں تک کہ
 یقین کے قریب تر ہو جائے اور یہاں طمانیت سے یہی مقصود ہے یعنی خبر مشہورہ سے ایسا ظن حاصل ہو جاتا ہے جو یقین
 سے قریب تر ہوتا ہے تو اس بنا پر خبر مشہورہ سے وہ حکم حاصل ہوتا ہے جو یقین سے کم درجہ کا ہوتا ہے اور اصل ظن سے قوی ہوتا
 ہے اسی لئے اس کی تعبیر کبھی کبھی یقین کے ساتھ بھی کرتے ہیں۔ ظن تو احاد الاصل ہونے کی بنیاد پر ہے اور قوت ثبوت،
 شہرت کے سبب سے ہے تو خبر مشہورہ خبر متواتر سے کم اور خبر واحد سے بلند ہوگی اور دونوں میں برزخ ہوگی۔ اور مدرک
 اگر یقینی ہو تو اس میں طمانیت یہ ہے کہ یقین زیادہ ہو جائے جیسا کہ مجھ مسکین کو مکہ معظمہ و مدینہ منورہ کے موجود ہونے کا یقین
 ہے تو جب اللہ تعالیٰ اپنے فضل و کرم اور اپنے محبوب کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے طفیل مجھ مسکین کو مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ
 دیکھائے گا تو یقین بڑھ جائے گا کیف کے اعتبار سے فافہم قرآن مجید میں ہے "واذ قال ابراهيم رب ادني لي
 نحي الموقني قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي" تو اس آیت میں مدرک یقینی کے بارے اطمینان قلبی
 کا ذکر ہوا ہے۔

وخبير الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعدا بعد
 أن يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب
 والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة
 رضي الله عنهم الاختلاف فيها وترك الحاجة به انه يوجب العمل
 بشرط تراعي في الخبر وهي أربعة

ترجمہ۔ اور (مسند کی تعمیری قسم) خبر واحد ہے اور خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک شخص یا دو یا دو سے زیادہ اشخاص
 روایت کریں بعد اس کے کہ یہ کثرت روایت میں خبر مشہورہ اور خبر متواتر سے کم مرتبہ ہو۔ اور خبر واحد کا حکم جبکہ یہ ایسے حادثہ میں
 وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا نہ ہوں در انما لیکتہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو اور اس حادثہ کے بارے
 صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے اختلاف نہ ہو اور اس خبر واحد کے ساتھ استدلال کا ترک ظاہر نہ ہو اور یہ ہے
 کہ یہ عمل کو ان شروط کے ساتھ واجب کرتی ہے جن شروط کی خبر میں رعایت کی گئی ہے اور وہ چار ہیں۔
 ۱۲

تقریر و تشریح قوله وخبير الواحد الخ مصنف رحمه الله تعالى يها من ابيك اعراضا عن مسند کی قسم ثالث کا ذکر
 فرماتے ہیں۔ خبر واحد وہ خبر ہے جس کو ایک یا دو یا زیادہ اشخاص روایت کریں اور یہ کثرت روایت میں خبر مشہورہ اور خبر متواتر
 سے کم مرتبہ ہو۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "یرويه الواحد أو اثنان" میں جہاں معتزلی کا رد ہے کیونکہ اس نے واحد
 اور اثنان میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ دو کی خبر مقبول ہوگی اور ایک کی خبر غیر مقبول۔ اور اس میں اس شخص کا بھی رد ہے
 جس نے اس میں عدد اربعہ کو شرط قرار دیا ہے۔ پس ہمارے نزدیک خبر واحد میں عدد کا کوئی اعتبار نہیں ہے خواہ ایک راوی
 ہو یا دو یا زیادہ جبکہ خبر مشہورہ اور متواتر کے راویوں سے کم ہوں یعنی اگر ایک شخص روایت کرے یا دو یا تین یا اس سے زیادہ تو
 اس کو خبر واحد کہیں گے بشرطیکہ اس کے راویوں کی کثرت، خبر مشہورہ اور خبر متواتر کے راویوں کی کثرت کو نہ پہنچے پس یہ وہ بھی نہ ہونا
 چاہیے کہ خبر واحد وہ ہوتی ہے جس کو ایک شخص روایت کرے۔

قول وحکمہ الخ یعنی خبر واحد اٹھ شروط کے ساتھ عمل کو واجب کرتی ہے چار شرطیں نفس خبر میں ہیں اور چار خبر میں ہیں۔ اور وہ چار شرطیں جو نفس خبر میں ہیں ان میں دو شرطیں یہ ہیں جن کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اذا ورد غیر مخالف للكتاب والسنة المشہورہ" سے بیان فرمایا ہے، اول یہ ہے کہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ اگر یہ نفس کتاب کے مخالف ہو اور کوئی تاویل صحیح بھی ممکن نہ ہو تو بالاتفاق اس خبر واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا (اور اسی طرح جب خبر واحد کتاب اللہ کے عموم یا اس کے ظاہر کے مخالف ہو تو کتاب کے عموم کی تخصیص اور اس کے ظاہر کو مجاز پر محمول کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے خلافاً للشافعی وعامة الاصولیین رحمہم اللہ تعالیٰ) اس کی مثال یہ روایت ہے "کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "من مس ذکرہ فلیتوضأ، کہ جو شخص اپنے ذکر کو چھوئے (تو اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے) پس اُسے چاہیے کہ وضو کرے اور یہ خبر واحد کتاب اللہ کے مخالف ہے قرآن مجید میں ہے "فیہ رجال یحبون ان یتطهروا"، کیونکہ یہ آیت الاستنجاء بالماء کے بارے نازل ہوئی ہے اور الاستنجاء بالماء شرمگاہ کو چھوئے بغیر ممکن نہیں ہے پس اگر شرمگاہ کا چھونا حدیث ہو تو تطہیر بالاستنجاء حاصل ہی نہیں ہو سکتی اور اسی طرح حدیث "لا صلوة الا بغسل کتاب" کتاب اللہ کے عموم کے مخالف ہے قرآن مجید میں ہے "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" تو ان جیسی احادیث کی وجہ سے کتاب اللہ کے ساتھ عمل متروک نہیں ہوگا۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو کیونکہ خبر مشہورہ اس سے اقویٰ ہے لہذا یہ خبر مشہورہ کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ لہذا سنت مشہورہ کے مقابلہ میں خبر واحد متروک ہوگی اور اس کی مثال "و ما روی انہ علیہ السلام قضی بشاھدہ میں" ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک گواہ کے ساتھ فیصلہ کیا اور مدعی سے قسم لی۔ یعنی خبر واحد میں یہ ہے کہ اگر مدعی کے پاس ایک گواہ ہو اور دوسرے گواہ کے بدلے مدعی قسم کھائے تو نصاب شہادت پورا ہو جائے گا، تو یہ خبر مشہورہ کے مخالف ہے اور وہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے "المیئۃ علی المدعی والیسین علی من انکر" (بلکہ یہ خبر متواتر ہے) کہ گواہ پیش کرنا مدعی کی ذمہ داری ہے اور مدعی علیہ کے ذمہ میں قسم کھانا ہے یعنی مدعی کی جانب صرف گواہی اور مدعی علیہ کی جانب صرف قسم کھانا قرار دیا گیا ہے کیونکہ "الیسین" پر الف لام جنس کے لئے ہے یعنی تمام قسمیں مدعی علیہ پر ہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ قسم مدعی علیہ کے ساتھ مختص ہے اس خبر مشہورہ نے جنس شہد کا مدعی پر اور جنس یمین کا مدعی علیہ پر حصر کر دیا ہے، تو جب خبر واحد خبر مشہورہ کے مقابلہ میں غیر مقبول ہوتی ہے تو پھر یہ خبر متواتر کے مقابلہ میں بطریق اولیٰ غیر مقبول ہوگی۔ اور تیسری شرط یہ ہے کہ خبر واحد ایسے معاملہ میں واقعہ

وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا نہ ہوں کیونکہ جب یہ ایسے واقعہ اور معاملہ میں وارد ہو جس میں کثرت سے لوگ مبتلا ہوں تو ضروری ہے کہ وہ مشہور ہو یا متواتر کیونکہ اس میں ان سب لوگوں کو حاجت ہے تو باوجود شدید حاجت کے کبھی اس کا ذکر نہ کریں اور یہ مشہور نہ ہو صرف اٹا دو کا اس کو ذکر کریں تو اس سے ہم بھی سمجھیں گے کہ یہ خبر واحد یا تو سہو ہے یا پھر یہ منسوخ ہے۔ کما صرح بہ ابی الحسن الکرخی و جمیع المتأخرین منا۔ دیکھئے کہ شدید حاجت کے پیش نظر ہی تو "و انما قرآن" مجید ہے اور اسی بنا پر بیع اور نکاح اور طلاق کے اخبار کی شہرت ہوئی ہے "اور حضرت امام شافعی اور عامۃ الاصولیین رحمہم اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ جب اس کی سند ثابت ہو تو یہ مقبول ہوگی۔ والیہ ذہب اہل الحدیث رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اور اس کی مثال "الجہر بالتسمیہ" کی حدیث ہے کیونکہ عموم البلوی ہونے کے باوجود یہ حدیث شہرت کو نہیں پہنچی ہے فضلاً عن المتواتر۔ اور چوتھی شرط وہ ہے جس کو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "ولم یظہر من الصحابہ الخ" سے ذکر کیا ہے یعنی خبر واحد جس معاملہ میں وارد ہوئی ہے جب اس معاملہ کے بارے صحابہ کا اختلاف ہو اور طرفین میں سے کسی نے بھی اس حدیث سے احتجاج و استدلال نہیں کیا تو اس سے یہ امر معلوم ہوگا کہ یہ حدیث ان کے نزدیک ثابت نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک یہ حدیث ثابت ہوتی تو حاجت کے وقت اسے ضروری طور پر پیش کرتے لہذا یہ خبر واحد ہمارے بعض متقدمین اور عامۃ المتأخرین کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ اس کی مثال "و ما روی عن زید بن ثابت عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انہ قال الطلاق بالرجال" صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا اس مسئلہ میں اختلاف ہوا حضرت زید بن ثابت و حضرت عمر و حضرت عثمان و ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ ہے کہ طلاق میں رجل کے حال کا اعتبار ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہی بخلاف ہے اور حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ اعتبار کرتے ہیں اور یہی بخلاف ہے۔ اور اگر حدیث مذکور صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے نزدیک ثابت ہوتی تو وہ ضرور اس حدیث کے ساتھ جوتے کھڑے۔

قولہ انہ یوجب العمل۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "انہ یوجب العمل" خبر ہے اور مبتدأ "حکمہ" ہے یعنی جب خبر واحد میں یہ چار شرطیں پائی جائیں (۱) کتاب اللہ کے مخالف نہ ہو (۲) سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو (۳) ایسے حادثہ اور معاملہ میں وارد ہو جس میں عموماً لوگ مبتلا نہ ہوں (۴) صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا کسی مسئلہ میں اختلاف نہ ہو کی صورت میں اس حدیث کے ساتھ احتجاج کو ترک نہ کیا گیا ہو، تو یہ خبر واحد عمل کو واجب کرتی ہے۔ ان شرط کے ساتھ جن کا خبر میں لحاظ کیا گیا ہے اور علم یقینی اور علم ظاہری کی وجہ سے ظن حاصل ہوتا ہے اور حضرت امام احمد اور

اکثر محدثین کا مذہب یہ ہے کہ یہ خبر واحد علم یقینی کو واجب کرتی ہے۔ وھذا خلاف مانجد فی الفتن من اخبار الاحاد۔

الْإِسْلَامُ وَالْعَدَالَةُ وَالْعَقْلُ الْكَامِلُ وَالضَّبْطُ فَلَا يَجِبُ الْعَمَلُ بِخَبَرِ
الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ وَالضَّبِيِّ وَالْمَعْتَوَةِ وَالَّذِي اشْتَدَّتْ غَفْلَتُهُ خِلَقَةً أَوْ
مَسَامَحَةً أَوْ مَجَازَفَةً وَالْمُسْتَوْرُكَ الْفَاسِقُ لَا يَكُونُ خَبْرًا حُجَّةً فِي بَابِ
الْحَدِيثِ مَا لَمْ يَظْهَرْ عَدَالَتُهُ إِلَّا فِي الصَّدَرِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا بَيَّنَّ

ترجمہ۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور دوسری یہ کہ وہ عادل ہو اور تیسری یہ کہ وہ عقل کامل رکھتا ہو اور چوتھی یہ کہ وہ صاحب الضبط ہو یعنی اس کا حافظہ صحیح ہو پس کافر اور فاسق اور ضبی اور معتوہ اور وہ شخص جس کی غفلت زیادہ ہو پیدائشی طور پر غفلت زیادہ ہو یا لا پرواہی کی بنا پر ہو یا بغیر حضور قلب کے ہو، کی خبر پر عمل کرنا واجب نہیں ہے اور مستور فاسق کی طرح ہے، باب حدیث میں اس کی خبر اس وقت تک حجت نہیں ہوگی جب تک کہ اس کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو جائے مگر صدر اول میں اس کی خبر حجت ہوگی جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

تقریر و تشریح قولہ الاسلام الخ خبر کے لئے پہلی شرط یہ ہے کہ وہ مسلمان ہو اور اسلام یہ ہے کہ جو کچھ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے پاس سے لے کر آئے ہیں اس کی دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اس کا اقرار کرے صرف حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو سچا جانتا ہی اسلام نہیں جب تک مرتبہ تصدیق و تسلیم اور گردن نہ پھینچے اور اس کا باطن اس پر قرار نہ پکڑے اور راوی کے اسلام کو شرط اس لئے قرار دیا گیا ہے کہ کافر لوگ دین اسلام کے دشمن ہیں وہ دین اسلام میں اس چیز کو داخل کر کے جو دین اسلام سے نہیں ہے دین اسلام کی تخریب میں کوتاہاں رہتے ہیں لہذا ان کی خبر قابل اعتبار نہیں ہے۔

قولہ والعدالت۔ دوسری شرط یہ ہے کہ راوی عادل ہو اور عادل ہونا ایک ایسی صفت قلبی اور ملک نفسانی ہے جس

کی وجہ سے آدمی متقی ہو بہتر کار اور صاحب مروت بن جاتا ہے اور اس سے بالاتر التزام تقویٰ اور مروت کے کام وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اور گناہ کبیرہ کرنے سے عدالت زائل ہو جاتی ہے اور گناہ صغیرہ پر اصرار بھی قاذر عدالت ہے اور مروت کے ترک کرنے سے عدالت زائل ہو جاتی ہے اور شرع شریف میں مروت سے مراد وہ اخلاق و عادات ہیں جو تہذیب اسلام میں پسندیدہ ہیں اور یہ اس میں اپنے زمانہ کے امثال و اقربان کی بنسبت ان جیسے یا ان سے بہتر طور پر پائے جاتے ہیں مثلاً جو لوگ بازار میں کسی پیشہ خواہ دکانداری کی وجہ سے رہتے ہیں ان کے علاوہ اور کسی کو بازار میں بلا وجہ کھانا بیچنا خلاف عدالت ہے ہاں پیاس کا اگر اتنا غلبہ ہے کہ اس سے مغلوب ہو رہا ہے تو اس حالت میں بازار میں پانی پی لینا خلاف عدالت نہیں ہے۔ اور بازار میں ننگے سر کھڑا یا بازار میں ایک کونے میں بیٹھ کر پیشاب کرنا یا راستہ میں چلتے چلتے کوئی چیز تناؤل کرنا سب خلاف عدالت ہیں مگر بعض صورتوں میں مروت کی کیفیت احوال و اشخاص کے موافق انقلاب زمانہ سے تبدیل ہوتی رہتی ہے مگر جو امور شرع شریف میں مسنون ہیں اگرچہ عوام الناس انہیں پسند نہ کریں ان کے اپنانے والے کو اپنی جمالت یا خود سری کی وجہ سے بُرا جانیں جیسے ٹوپی پر عمامہ شریف باندھنا اور اس جیسے امور مسنونہ۔ تو یہ قطعاً خلاف مروت نہ ہوں گے بلکہ عین مروت ہوں گے۔ اور عدالت یعنی استقامت فی الدین کو اس لئے شرط قرار دیا گیا ہے کہ فاسق، جھوٹ بولنے میں کوئی پرواہ نہیں کرتا تو جب راوی عادل ہوگا تو اس سے صدق راجح ہوگا۔

قولہ والعقل کامل الخ اور تیسری شرط عقل کامل ہے اور وہ بالغ آدمی کی عقل ہے تو بچے اور معتوہ (یعنی وہ شخص جس کے کلام میں اختلاط ہو اس کا بعض کلام عقلاً کے کلام جیسا ہو اور بعض مجاہدین کے کلام جیسا یا معتوہ اس شخص کو کہتے ہیں جو قلیل الفہم، مختلط الکلام، فاسد التذکرہ اور یہ امور اس کی عقل کے نقصان کی علامت ہیں، کی خبر قابل اعتبار نہیں ہوگی کیونکہ ان کی عقل قاصر ہوتی ہے لہذا ان پر کذب سے محترز ہونے کے بارے اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ سوال خبر مجنون کا ذکر کیوں نہیں کیا ہے؟ الجواب۔ جب صبی اور معتوہ کی خبر کو قبول نہیں کیا جاتا جو کہ ناقص العقل ہیں تو پھر مجنون کی خبر کو کس طرح قبول کیا جاسکتا ہے جو کہ اصلاً عریم العقل ہے۔

قولہ والضبط۔ اور چوتھی شرط یہ ہے کہ راوی ضابط ہو اور ضبط سے مراد یہ ہے کہ مشکلم کے کلام کو اول سے آخر تک سنے جیسا کہ سننے کا حق ہے پھر اس کے معانی کو خوب سمجھے پھر اس کو حفظ کر لے پھر اس پر ثبات اور پختگی رکھے اور جو بات بیان کرے اس کے آگے پیچھے بیان میں اختلاف نہ آئے اور جو بات ایک دفعہ بیان کی ہے جب اس کو دوبارہ بیان

کرے تو اس کے بیان سابق سے مختلف نہ ہو۔ اور ضبط کو اس لئے شرط قرار دیا گیا ہے کہ اس کے بغیر صدق کا حصول نہیں ہوتا۔
قوله فلا يجب العمل بخبر الكافر الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرائط مذکورہ پر تفریع ذکر کر رہے ہیں کہ کافر کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں شرط اول کہ وہ اسلام ہے مفقود ہے اور فاسق کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ اس میں شرط ثانی کہ وہ عدالت ہے مفقود ہے اور اسی طرح صبی اور معتوہ کی خبر پر عمل واجب نہیں ہے کیونکہ یہاں شرط ثالث کہ وہ کمال عقل ہے مفقود ہے۔

قوله والذى اشتدت غفلته الخ اور اسی طرح اس شخص کی خبر پر بھی عمل کرنا واجب نہیں ہے جس کی غفلت زیادہ ہو خواہ وہ غفلت کی زیادتی پیدا نشی طور پر ہو یا اس طور کہ اس کا سہوا اور نسیان اس کے حفظ پر غلبہ ہو یا اس کے طور پر ہو یعنی وہ سہوا اور غلطی کی پر دام نہیں کرتا ہے یا مجازت کے طور پر ہو یعنی وہ حضور قلب سے بات نہیں کرتا ہے اور شخص مذکور کی خبر پر اس لئے عمل واجب نہیں ہے کہ اس میں شرط رابع یعنی ضبط مفقود ہے۔ فائدہ: ان شرط رابع کے لئے ضروری ہے کہ یہ راوی میں ظاہرۃ پائی جائیں کیونکہ مستور کی حدیث قابل قبول نہیں ہوتی ہے جیسا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول والمستور الخ سے بیان فرمایا ہے۔

قوله والمستور كالفاسق الخ یعنی مستور کہ جس کا فسق اور عادل ہونا ظاہر نہ ہو فاسق کی طرح ہے، باب حدیث میں اس کی خبر اس وقت تک حجت نہیں ہوگی جب تک کہ اس کا عادل ہونا ظاہر نہ ہو جائے۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "روى في باب الحديث" باب القضاء سے احتراز ہے کیونکہ قاضی نے اگر مستور کی شہادت سے فیصلہ کر دیا تو یہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ مسلمان کا ظاہر عادل ہونا ہے اور یہ اس شخص کے خلاف ہے جو مستور لا ہو یا مستور لعقل یا مستور الضبط ہو کیونکہ ایسے شخص کا قول قبول نہیں ہوتا ہے نہ باب القضاء میں اور نہ باب الحدیث میں کیونکہ یہ امور کسی شخص کے حق میں ظاہر نہیں ہیں۔ فائز۔

قوله الا في الصدر الاول۔ یعنی مستور کی خبر صحیح صدور میں حجت نہیں ہوگی مگر صدر اول میں حجت ہوگی اور صدر اول سے مراد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین اور تابعین اور تبع تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کا زمانہ ہے پس قرون ثلثہ کے مستور کی خبر شرط مذکورہ کے ساتھ حجت ہوگی کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کی عدالت کی شہادت دی ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم" الحديث رواه

البخاری "تو یہ صاحب الشرع کی طرف سے تعدیل ہے اور صاحب الشرع کی تعدیل دوسرے کی تعدیل سے بہر صورت اقویٰ ہے۔

وروى الحسن عن ابی حنیفۃ انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رايه فان وقع في قلبه انه صادق يتيم من غير اراقة الماء فان اراق وتيم فهو احوط للتيمم وفي خبر الكافرو الصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء تم تيمم فهو افضل

ترجمہ۔ اور حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے روایت کیا ہے کہ مستور نجاستہ الماء کے بارے خبر دینے میں عادل کی طرح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور نجاستہ الماء کی خبر دینے میں فاسق کی طرح ہے اور یہی صحیح ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اگر فاسق پانی کے نجس ہونے کی خبر دے تو سامع اپنی رائے کو حاکم بنا لے پس اگر اس کے دل میں یہ امر واقع ہو کہ خبر صادق ہے تو پانی کو زمین پر گرائے بغیر تيمم کر لے پس اگر اس نے پانی کو زمین پر گرا دیا اور تيمم کر لیا تو یہ احوط للتيمم ہے اور کافر صبی و معتوہ کی نجاستہ الماء کے بارے خبر میں جب سامع کے دل میں ان کا صدق واقع ہو تو وضو کر لے و تيمم نہ کرے پس اگر پانی کو زمین پر نہ ٹھیل دیا پھر تيمم کیا تو یہ افضل ہے۔

تقریر و تشریح **قوله وروى الحسن** الخ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ سے آپ کے شاگرد حضرت حسن بن زیاد رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے کہ مستور پانی کے نجس ہونے کے بارے خبر دینے میں عادل کی طرح ہے۔ یعنی اس کی خبر مقبول ہوگی اور یہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ کے مذہب کے اعتبار سے ظاہر ہے کیونکہ آپ مستورین کی شہادت

سے قصاص کو جائز قرار دیتے ہیں جبکہ ان کے حق میں طعن نہ کیا گیا ہو، کیونکہ مسلمانوں کا ظاہر عادل ہوتا ہے۔

قولہ **وَذَكَرَ** الخ یعنی حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مسطور کی کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ مستور پانی کے جس ہونے کی خبر دینے میں فاسق کی طرح ہے حتیٰ کہ جب مسافر کو وقت نماز آیا اور اس نے صرف ایک برتن میں پانی یا تو ایک رجل مستور الحال نے کہا کہ یہ پانی نجس ہے تو اس مستور الحال شخص کو فاسق کے ساتھ لاحق کرتے ہوئے اس کی خبر کو قبول نہیں کیا جائے گا پس اس مسافر سامع کے لئے چاہیے کہ وہ اس پانی سے وضو کرے۔ اور یہی صحیح بات ہے کیونکہ صدر اول کے بعد فتن کا ظہور ہو گیا ہے تو جب تک مستور الحال شخص کی عدالت ظاہر نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس کے قول پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

قولہ **وَقَالَ مُحَمَّدٌ فِي الْفَاسِقِ** الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جب مستور کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب فاسق کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا ہے کہ جب فاسق پانی کے جس ہونے کی خبر دے تو سامع اپنی رائے کو حاکم بنائے پھر تحریر کرے پس اگر اس کے دل میں یہ بات واقع ہو کہ خبر صادق ہے تو سامع پانی کو زمین پر گرائے بغیر تیمم کرے پس اس کو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جس چیز کی حقیقت پر واقفیت حاصل نہیں ہو سکتی اس چیز کے بارے میں اکر رائے یقین کا درجہ رکھتی ہے۔ تو پانی کے جس ہونے کے بارے میں فاسق کی خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے یہ جو سامع پر تیمم واجب ہو رہا ہے یہ سامع کے غلبہ ظن کی بناء پر ہے فاسق کی خبر کی بناء نہیں ہے پس سامع اگر اس پانی کو گرا دے اور تیمم کر لے تو یہ اتر تیمم کے لئے زیادہ احتیاط کا حامل ہے اس لئے کہ یہاں یہ احتمال بہر حال موجود ہے کہ خبر انی خبر میں کا ذب ہو تو اس صورت میں ماہر ظاہر کے ہوتے ہوئے سامع کو تیمم جائز نہیں ہے تو اس امر میں احتیاط یہ ہے کہ پانی کو زمین پر بہا دے تاکہ وہ عادم للہاء قرار پائے تو اس وقت اس کو یقیناً تیمم جائز ہے اور اگر سامع کی اکبر رائے یہ ہو کہ خبر کا ذب ہے تو اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے کیونکہ پانی کی طہارت یقیناً ثابت ہے تو پھر یہاں تیمم کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ **وَفِي خَبَرِ الْكَافِرِ** الخ یعنی اگر کافر اور صبی اور معتوہ پانی کے جس ہونے کی خبر دیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب سامع کے دل میں ان کا صدق واقع ہو کہ یہ اپنی خبر میں صادق ہیں تو ان کی اس خبر کا کوئی اعتبار نہیں ہے سامع اس پانی سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے کیونکہ ان کی خبر کے اعتبار کرنے میں الزام ہے اور یہ لوگ اس مرتبہ پر فائز ہی نہیں ہیں کہ ان کو ولایت الزام حاصل ہو اس لئے کہ جب ان کو اپنے نفوس پر ولایت حاصل نہیں ہے تو پھر ان کو اپنے غیر پر بھی ولایت الزام حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔ اور سامع اگر اس پانی کو بہا دے پھر تیمم کرے تو یہ افضل ہے کیونکہ ان کی خبر کے بارے میں صدق کا احتمال غیر منقطع ہے کیونکہ کفر اور صبا

اور عتہ، صدق کے منافی نہیں ہیں تو صدق خبر کے احتمال کی تقدیر پر یہ پانی نجس قرار پاتا ہے اور ماہر جس سے وضو جائز نہیں ہے۔ پس سامع کو چاہیے کہ وہ اس پانی کو زمین پر اندھیل دے تاکہ وہ عادم للہاء یعنی پانی کو نہ پائے والا قرار پائے پھر تیمم کرے

وَفِي الْمُعَامَلَاتِ الَّتِي تَنَفَّكَ عَنْ مَعْنَى الْإِثْرَامِ كَالْوَكَالَاتِ وَالْمُضَارَبَاتِ وَالْأَذْنِ فِي التَّجَارَةِ يُعْتَبَرُ خَبَرُ كُلِّ مُمَيِّزٍ لِعُمُومِ الضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى سَقُوطِ سَائِرِ الشَّرَاطِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَلَمًا يَجِدُ الْمُسْتَجْمِعَ لِتِلْكَ الشَّرَاطِ يَبْعَثُهُ إِلَى وَكَيْلِهِ أَوْ غَلَامِهِ وَلَا دَلِيلَ مَعَ السَّامِعِ يَعْمَلُ بِهِ سِوَى هَذَا الْخَبَرِ وَلَا أَنْ يُعْتَبَرَ هَذِهِ الشَّرَاطِ لِيَتَرَجَّحَ جِهَةُ الصَّدَقِ فِي الْخَبَرِ فَيَصْلَحَ أَنْ يَكُونَ مُلْزَمًا وَذَلِكَ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ الْلِزُومُ فَشَرْطُهَا فِي أُمُورِ الدِّينِ دُونَ مَالٍ يَتَعَلَّقُ بِهِ الْلِزُومُ مِنَ الْمُعَامَلَاتِ

ترجمہ۔ اور ان معاملات میں جن میں الزام نہیں ہے جیسے وکالات اور مضاربات اور اذن فی التجارة میں، ہر صاحب تیمم کی خبر کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ ان معاملات کی عام طور پر ضرورت پڑتی ہے جو کہ تمام شرائط مذکورہ کے سقوط کی داعی ہے کیونکہ انسان بہت کم ہی ایسے شخص کو پاتا ہے جو ان تمام شرائط مذکورہ کا جامع ہو جسے وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کے پاس خبر دے کر بھیجے اور سامع کے پاس اس خبر کے سوا اور کوئی دلیل ہے ہی نہیں جس کے ساتھ وہ عمل کرے اور اس لئے کہ ان شرائط کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ خبر میں صدق کی جانب راجح ہو جائے تو یہ خبر اس امر کی صلاحیت رکھے گی کہ یہ لزوم یعنی الزام ڈالنے والی ہو جائے کہ اس کے ساتھ دوسرے پر کسی امر کا لزوم ثابت کیا جاسکے، اور یہ صلاحیت والی بات تو ان معاملات میں ہوتی ہے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے پس ہم نے امور مذکورہ اربعہ کو امور دین میں شرط قرار دیا ہے سوائے ان معاملات کے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ فی المعاملات الخ معاملات دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جن میں الزام

ہوتا ہے اور دوسرے وہ جن میں الزام نہیں ہوتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن معاملات کے بارے میں گفتگو کر رہے ہیں جن میں الزام نہیں ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ جن معاملات میں الزام نہیں ہوتا ہے جیسے کسی کے وکیل ہونے اور کسی کے مضارب ہونے اور ہدایا میں قاصد ہونے اور اس قسم کے امور کی خبر دینا مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص نے تجھے اپنا وکیل بنایا ہے یا فلاں شخص نے تجھے اس چیز میں اپنا شریک ٹھہرایا ہے یا فلاں شخص نے تمہارے لئے یہ چیز ہدیہ کے طور پر بھیجی ہے تو دیکھئے کہ ان جیسے امور کی خبر میں کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی ہے بلکہ جسے خبر دی جاتی ہے اس کو اختیار ہے کہ ان امور کو قبول کرے یا قبول نہ کرے، تو ان معاملات میں ہر صاحب تیز کی خبر کا اعتبار کیا جائے گا خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، نا بالغ ہو یا بالغ مسلمان ہو یا کافر، حر ہو یا عبد حتیٰ کہ فاسق اور بدعتی اور کافر کی خبر کو قبول کیا جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وفی المعاملات التي تنفک عن المعنی الزام“ سے اُن معاملات سے احتراز ہے جن میں الزام محض ہو جو حقوق العباد کی اُس قسم سے ہوں جن میں خصوصاً جاری ہوتی ہیں جیسے کسی شخص پر دیون اور اشیائے مبیعہ، مرتمہ اور معضوبہ میں حق ثابت کرنے کی خبر ہے تو اس خبر میں شرائط خبر یعنی مسلمان ہونا، عادل ہونا، عاقل ہونا، ضابط ہونا مع عدد، لفظ شہادت اور ولایت کے شرط ہے یا اس طور کہ خبر دو ہوں اور لفظ شہد سے شہادت دیں اور انہیں ولایت ہویت حاصل ہو جب یہ تینوں شرطیں پہلی شرائط اربعہ کے ساتھ جمع ہوں گی تو خبر واحدہ قبول کر لی جائے گی۔ اور اسی طرح مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور سے اُن حقوق سے بھی احتراز ہے جن میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو جیسے وکیل کو ہر طرف کرنے اور ماذون (جس غلام کو تجارت میں اجازت دی گئی ہو) کو دوکنے کی خبر ہو تو اس میں شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک شرط ہے یا تعدد الشہادہ اور یا عدد ہو اس وجہ سے کہ اس میں معنی الزام وعدم معنی الزام کا اعتبار ہے۔

قولہ لعموم الضرورة الداعية الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے شرائط مذکورہ کے سقوط کی وجہ اول بیان فرماتے ہیں کہ وہ معاملات جن میں الزام نہیں ہے جیسے وکالات یا اس طور کہ خبر کسی شخص کو کہے کہ فلاں نے تجھے وکیل نامزد کیا ہے اور جیسے مضاربات یا اس طور کہ خبر کسی کو کہے کہ فلاں نے تجھے مضارب بنایا ہے اور جیسے اذن فی التجارة یا اس طور کہ خبر کسی کے عبد کو کہے کہ تیرے مولیٰ نے تجھے تجارت میں اذن دیا ہے تو ان معاملات میں ہر صاحب تیز کی خبر معتبر ہوگی کیونکہ ان معاملات کی عام طور پر ضرورت پڑتی رہتی ہے جس کی وجہ سے تمام شرائط مذکورہ ساقط ہو جائیں گی یعنی اسلام، عدالت، عقل کامل، ضبط،

کیونکہ انسان بہت کم ہی ایسے شخص کو پائے گا جس میں یہ تمام شرطیں پائی ہوں جسے وہ اپنے وکیل یا اپنے غلام کے پاس خبر دے کر بھیجے اگر اس قسم میں تمام شرائط مذکورہ اربعہ ضروری قرار دی جائیں تو کچھ اس جہان میں تمام مصالح اور کاروبار معطل اور بیکار ہو جائیں گے اور اس عالم میں فتور واقع ہوگا۔

قولہ ولادلیل مع السامع الخ یہ قول لزوم ضرورت کے بیان کا دوسرا مقدمہ ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ اس کو بیان ضرورت کا مقدمہ قرار دیا جائے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ان معاملات میں سامع کے پاس اس خبر کے اعتبار نہ کرنے کے وقت کوئی ایسی دلیل ہی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ وہ عمل کرے بخلاف اُس صورت کے جب فاسق پانی کے تجس ہونے کی خبر دے تو سامع اس خبر کے ساتھ عمل نہیں کرے گا کیونکہ سامع کے پاس ایک دلیل موجود ہے وہ اس پر عمل کرے گا اور وہ دلیل یہ ہے کہ پانی میں اصل طہارت ہے پس اس جگہ ضرورت لازم نہیں ہے کہ سامع فاسق کی خبر پر عمل کرے۔ یہی وجہ ہے کہ فاسق کی خبر پر بخبر کے بغیر عمل نہیں کیا جاتا بخلاف اُس صورت کے جس میں ہماری بحث ہے کیونکہ یہاں ضرورت لازم ہے اور خبر کی خبر پر عمل کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے پس اسی وجہ سے سامع اس خبر کی خبر پر عمل کرے گا۔

قولہ ولان اعتبار هذه الشروط الخ یہ اسقاط شرائط کی دوسری وجہ ہے اس کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ شرائط مذکورہ کا اعتبار اس لئے ہوتا ہے کہ خبر مذکور میں صدق کی جہت کذب کی جہت پر راجع ہو جائے تو خبر جہت صدق کی ترجیح کے سبب سے ملزم (الزمام ڈالنے والی) ہونے کی ہو جاتی ہے اور یہ یعنی ان شروط کا اعتبار نہ کرنا کہ خبر مذکور طم ہوئے کی صالح ہو جائے، اُن معاملات یعنی امور الدین میں ہوتا ہے جن کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے تو ہم نے ان شرائط کو امور الدین میں شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کے ساتھ لزوم کا تعلق ہوتا ہے بخلاف اُس خبر کے جس میں ہماری گفتگو ہے۔ اس میں شرائط مذکورہ کو شرط قرار نہیں دیا ہے کیونکہ اس میں الزام نہیں ہوتا ہے کیا آپ اس امر کی طرف نہیں دیکھتے کہ وکیل اور عبد کو اقدام علی التصرف لازم نہیں ہوتا ہے تو جب اس خبر میں الزام ہے ہی نہیں تو ہمیں کیا حاجت ہے کہ ہم اس خبر میں شروط مذکورہ کا اعتبار کریں۔ اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”ودون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات“

وَأَنبَا عْتَبِرْ خَبَرَ الْفَاسِقِ فِي حِلِّ الطَّعَامِ وَحُرْمَتِهِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَنَجَاسَتِهِ إِذَا تَأَيَّدَ بِأَكْبَرِ السَّائِرِ لِأَنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ خَاصٌّ لَا يَسْتَقِيمُ

تَلَقِيهِ مِنْ جِهَةِ الْعَدُولِ فَوَجَبَ التَّحَرِّي فِي خَبَرِهِ لِلضَّرُورَةِ وَ
 كَوْنِهِ مَعَ الْفِسْقِ أَهْلًا لِلشَّهَادَةِ وَانْتِفَاءُ التُّهْمَةِ حَيْثُ يَنْزِمُهُ بِخَبَرِهِ
 مَا يَنْزِمُ غَيْرَهُ إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الضَّرُورَةُ غَيْرُ لَازِمَةٍ لِأَنَّ الْعَمَلَ بِالْأَصْلِ
 مُمْكِنٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَاءَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَمْ يُجْعَلِ الْفِسْقُ هَدْرًا
 وَلَا ضَرُورَةً فِي الْمَصِيرِ إِلَى رَوَايَتِهِ فِي أُمُورِ الدِّينِ أَصْلًا لِأَنَّ فِي
 الْعَدُولِ مِنَ الرِّوَايَةِ كَثْرَةً وَبِهِمْ غَنِيَةٌ فَلَا يَصَارُ إِلَيْهِ بِالتَّحَرِّي

ترجمہ۔ اور "جزاں نیست" کہ طعام کھل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس خبر کی تائید غالب رائے سے ہو جائے کیونکہ یہ امر خاص ہے اس کو جہت عدول سے ہی اخذ کرنا مستقیم نہیں ہے پس فاسق کی خبر میں تحری واجب ہے (ایک تو ضرورت کے پیش نظر اور دوسرے) فاسق کے فسق کے ساتھ شہادت کے اہل ہونے کی وجہ سے اور (تیسرے) تہمت کذب کے منتفی ہونے کی وجہ سے کیونکہ اس کی خبر سے جو چیز اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے وہ اس پر بھی لازم ہوتی ہے مگر یہ ضرورت لازم نہیں ہے کیونکہ اصل کے ساتھ عمل ممکن ہے اور وہ یہ ہے کہ پانی اصل الخلقہ میں طاهر ہے پس فسق کو بالکل ہی نظر انداز نہیں کر دیا گیا ہے اور امور دین میں فاسق کی روایت کو قبول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ روایت حدیث میں عادل راویوں کی کثرت ہے اور ان کی وجہ سے استغناء حاصل ہے پس اس باب میں فاسق کی خبر کو تحری کے ساتھ بھی قبول نہیں کیا جائے گا۔

تقریر و تشریح قولہ **وَأَمَّا اعْتِبَارُ الْحَاصِلِ** مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ شرائط مذکورہ اربعہ امور دینیہ کے لئے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ لزوم کا تعلق ہے تو ہمیں چاہیے کہ تم پانی کی طہارت و نجاست اور طعام کی حل و حرمت کے بارے میں فاسق کی خبر کو قبول نہ کرو کیونکہ یہ امور دین سے ہیں اور فاسق میں تو شرط عدالت پائی نہیں جاتی ہے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست

کے بارے میں فاسق کی خبر کا اعتبار کیا گیا ہے جبکہ اس خبر کی تائید سامع کی غالب رائے سے ہو جائے کیونکہ پانی کی طہارت و نجاست اور طعام کی حل و حرمت پر دو اہمیت، روایت حدیث کی نصت ایک خاص امر ہے یعنی یہ عام امر نہیں ہے کہ تمام لوگ اس پر واقفیت رکھتے ہوں بلکہ یہ ایک امر خاص ہے کہ کبھی کبھی خاص طور پر صرف فاسق لوگ ہی اس پر مطلع ہوتے ہیں کیونکہ ایسے امور غالب طور پر مفادات اور اسواق میں وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان جگہوں میں عام طور پر فاسق لوگ ہی گھوم پھرتے ہوتے ہیں تو میں ممکن ہے کہ وہاں ہی فاسق لوگ ہی ہوں جو اس امر خاص سے واقفیت رکھتے ہوں تو اب اس خبر کا عدول سے ہی اخذ کرنا درست نہیں ہوگا بخلاف حدیث شریف کے کیونکہ یہ عام امر ہے اکثر طور پر اس پر عامۃ الناس واقفیت رکھتے ہیں تو ان میں سے عدول سے اخذ حدیث عین ممکن ہے تو طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں فاسق کی خبر میں تحری واجب ہے اور اس فاسق کی خبر طعام کی حل و حرمت میں ایک تو ضرورت کی وجہ سے قبول کی جاتی ہے اور ضرورت وہ طعام کی حل و حرمت کے امر خاص ہونے کی وجہ سے جہت عدول سے اخذ خبر کا غیر مستقیم ہونا ہے اور قبول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق مع الفسق شہادت کا اہل ہے حتیٰ کہ اگر قاضی نے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ ہو جائے گا اور فاسق کی خبر کے قبول ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ فاسق کی خبر سے تہمت کذب کا منتفی ہونا ہے اس حیثیت سے کہ فاسق کی خبر سے جو چیز اس کے غیر پر لازم ہوتی ہے وہ چیز خود اس فاسق پر بھی لازم ہوتی ہے مثلاً اگر حل و نجس کی صورت ہے تو جس طرح اس کی خبر سے دوسرے مسلمانوں پر امر مذکور سے اجتناب لازم ہے اسی طرح اس پر بھی اجتناب لازم ہے کیونکہ یہی تو مسلمان ہے اور اگر حل و طہارت کی صورت ہے تو جس طرح دوسرے مسلمانوں کے لئے امر مذکور کے بارے میں اقرب ثابت ہوتا ہے اسی طرح اس کے لئے بھی اقرب ثابت ہوگا بخلاف صبی اور کافر کے کیونکہ طعام کی حل و حرمت میں بھی ان کی خبر مقبول نہ ہوگی کیونکہ کافر مسلمان پر شہادت کا اہل ہی نہیں ہے اور صبی تو بالکل شہادت کا اہل نہیں ہے باوجودیکہ ان دونوں کی خبر سے تہمت کذب مدفع نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کی خبر سے جو چیز دوسرے مسلمانوں پر لازم ہوتی ہے وہ ان پر لازم نہیں ہوتی ہے کیونکہ کافر مخاطب بالشرائع نہیں ہے اور صبی غیر مکلف ہے فافہم۔

قولہ الا ان هذا الضرورة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کے ظاہر و نجس ہونے کے بارے میں جب فاسق کی خبر میں ضرورت کا تحقق ہے تو چاہیے کہ اس کی خبر کو وجوب تحری کے بغیر قبول کر لیا جائے۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ طعام کی حل و حرمت اور پانی کی طہارت و

نبات کے بارے فاسق کی خبر کے قبول کرنے میں یہ ضرورت غیر لازم ہے، کیونکہ عمل بالاصل ممکن ہے اور وہ اصل یہ ہے کہ پانی اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر ہے اور اسی طرح طعام اصل خلقت کے اعتبار سے طاہر ہے اور ان دونوں کو نبات سبب عارض سے عارض ہوئی ہے۔ لہذا اس ضرورت غیر لازم کے تحقق کے وقت بھی فاسق کی خبر مذکور میں تحریر واجب ہے بخلاف اس خبر کے جو عباد اور وکیل کے بارے دی جاتی ہے کیونکہ یہاں ضرورت لازم ہے کہ اس خبر کے بغیر کوئی دلیل ہے ہی نہیں جس پر عمل کیا جاسکے یعنی یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ غیر مذکور ہونا اور غیر مافوق ہونا اصل ہے بلکہ یہی اصل بات ہے لہذا یہاں ضرورت لازم کے تحقق کے وقت تحریر واجب نہیں ہے۔

قوله فلم يجعل الفسق هدرا - تقدیر عبارت یہ ہے "واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا" یعنی جب خبر مذکور میں ضرورت غیر لازم ہے تو یہاں فسق کو بالکل نظر انداز نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا من وجہ اعتبار کیا گیا ہے اس کا من وجہ اعتبار کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ فاسق کی خبر کو بغیر تحریر کے قبول نہیں کیا جائے گا، اور جب اکبر رائے سے اس کی خبر کی تائید ہو جائے تو یہ خبر قابل قبول ہوگی۔

قوله ولا ضرورة في المصير الى روايته الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح آپ نے طعام کی من وجہ اعتبار کے بارے فاسق کی خبر کو تحریر کے ساتھ قبول کیا ہے اسی طرح چاہیے کہ آپ فاسق کی خبر کو روایت حدیث کے بارے بھی تحریر کے ساتھ قبول کریں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ امور دین کے بارے فاسق کی خبر کو قبول کرنے کی قطعاً ضرورت نہیں ہے نہ تو تحریر کے بغیر قبول کیا جاسکتا ہے اور نہ تحریر کے ساتھ کیونکہ باب الحدیث میں عادل راویوں کی کثرت ہے اور ان کی وجہ سے ان کے غیر سے استغناء حاصل ہے پس جب یہاں برائے ضرورت منتفی ہوگئی تو خبر فاسق کو تحریر کے ساتھ بھی قبول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ فاسق کی خبر کا قبول کرنا، ضرورت کی فرع ہے اور جب ضرورت معدوم ہوگئی تو قبول بھی برائے معدوم ہوا۔

وَأَمَّا صَاحِبُ الْهَوَىٰ فَاَلَمْذَهِبُ الْمُخْتَارُ أَنَّهُ لَا تُقْبَلُ رَوَايَةُ
مَنْ انْتَحَلَ الْهَوَىٰ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْمَحَاجَةَ وَالِدَ عَوَةِ إِلَى

الْهَوَى سَبَبٌ دَاعٍ إِلَى التَّقْوَلِ فَلَا يُؤْتَمَنُ عَلَى حَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ - اور صاحب ہوی کی روایت کے بارے (اختلاف ہے) مذہب مختار یہ ہے کہ وہ شخص جس نے اپنی خواہش کو ملت و مذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو اس کی طرف بلاتا ہے اس کی روایت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اہل حق کے ساتھ مخالفت اور اپنی خواہش (جس کو اس نے اپنا مذہب بنالیا ہے) کی طرف دعوت یہ ایسا سبب ہے جو جھوٹ اور افتراء کی طرف داعی ہے پس صاحب ہوی کے بارے یہ گمان نہیں رکھا جاسکتا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث شریف پر ایمن ہے۔

تقریر و تشریح قوله وأما صاحب الهوى الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب مستدرک کافر، فاسق، مستدرک وغیرہ کی خبر کا حکم بیان فرمایا اب یہاں سے صاحب الهوی کی خبر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ ہوی کا معنی ہے "بغیر داعیۃ الشرع کے نفس کا شہوات کی طرف میلان" اور "انتحل" انتحال سے ہے اور انتحال، اتحاد الخلق کو کہتے ہیں اور "مذہب" کا معنی ملت اور مذہب ہے یعنی صاحب الهوی اگر ایسا شخص ہے جس نے اپنی خواہش کو ملت اور مذہب بنالیا ہے اور لوگوں کو اپنی اس خواہش کی طرف دعوت دیتا ہے جس کو اس نے ملت و مذہب بنالیا ہے تو اس کی روایت کے قبول و عدم قبول میں مذہب مختار یہ ہے کہ اس بارے اس شخص کی روایت قابل قبول نہیں ہوگی کیونکہ صاحب ہوی کی اہل حق کے ساتھ مخالفت اور اس کا لوگوں کو اپنی اس خواہش کی طرف دعوت دینا جس کو اس نے اپنا مذہب بنالیا ہے ایک ایسا سبب ہے جو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افتراء اور جھوٹ کی طرف داعی ہے جیسا کہ گمراہ فرقوں میں اس امر کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ لوگ پہلے ایک غلط نظریہ

گھڑ لیتے ہیں پھر اس کے بارے حدیث پیش کرتے ہیں اور اس کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف منسوب کر دیتے ہیں پس صاحب ہوی کے بارے یہ ہرگز گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث شریف پر ایمن ہے "اس مقام کی تفصیل یہ ہے کہ اہل ہوی کا اعتقاد یا تو کفر تک پہنچ گیا ہوگا یا نہیں اگر اس کا اعتقاد کفر تک پہنچ گیا ہے جیسے روافض کے غالی لوگ اور مجسمہ تو یہ لوگ کافر ہیں اور اگر اس کا اعتقاد کفر تک نہیں پہنچا ہے تو یہ لوگ فاسق ہیں تو صاحب ہوی جس کا اعتقاد کفر تک پہنچ چکا ہے اس کے بارے اختلاف ہے اہل اصول کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت اور روایت

دونوں قابل قبول ہیں کیونکہ یہ اہل قبلہ سے ہے اسلام کے ساتھ تسک کرتا ہے اور جمہور اہل اصول کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت اور روایت دونوں مردود ہیں کیونکہ یہ کافر ہے اور کافر شہادت اور روایت کا اہل نہیں ہے اور قسم ثانی میں بھی اختلاف ہوا ہے قاضی ابوبکر الباقلائی اور ان کے متبعین کا قول یہ ہے کہ نہ اس کی شہادت قبول ہے اور نہ روایت کیونکہ یہ فاسق ہے اور فاسق مصیبت کی پردہ نہیں کرتا ہے تو پھر اس کے قول پر کیسے اعتماد کیا جاسکتا ہے اور صاحب طہوی فاسق کے بارے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ اس کی شہادت قبول ہے باقی رہی اس کی روایت تو بعض کے نزدیک علی الاطلاق مقبول ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے اپنی خواہش کو ملت بنالیا ہو اور لوگوں کو اس کی طرف بلانا ہو تو پھر غیر مقبول ہے یہی قول اہل فقہ اور اہل حدیث کا معتاد ہے اور اسی مذہب کو ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے متن میں اختیار کیا ہے۔

وَإِذَا ثَبِتَ أَنَّ خَيْرَ الْوَاحِدِ حُجَّةٌ قُلْنَا إِنْ كَانَ الرَّاَوِي مَعْرُوفًا بِالْفِقْهِ
وَاتَّقَدَّمَ فِي الْأَجْتِهَادِ كَالْخَلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ وَالْعِبَادِلَةِ الثَّلَاثَةِ وَزَيْدِ
بْنِ ثَابِتٍ وَمَعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وَابْنِ مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ وَعَالِشَةَ رِضْوَانَ
عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ وَغَيْرِهِمْ مَنْ اشْتَهَرَ بِالْفِقْهِ وَالنَّظَرِ كَانَ حَدِيثُهُمْ حُجَّةً
يُتْرَكُ بِهِ الْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ الرَّاَوِي مَعْرُوفًا بِالْعَدَالَةِ وَالْحِفْظِ وَ
الضَّبْطِ دُونَ الْفِقْهِ مِثْلُ أَبِي هُرَيْرَةَ وَأَنْسِ بْنِ مَالِكٍ فَإِنْ وَافَقَ
حَدِيثُهُ الْقِيَاسَ عَمِلَ بِهِ وَإِنْ خَالَفَهُ لَمْ يُتْرَكْ إِلَّا لِلضَّرُورَةِ وَالْإِسْلَامِ
بَابُ الرَّأْيِ وَذَلِكَ مِثْلُ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ فِي الْمَصْرَاةِ

ترجمہ۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ خبر واحد حجت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ راوی اگر فقہ اور تقدم فی الاجتهاد کے ساتھ معروف ہو جیسے خلفائے راشدین، حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم، اور عبادلہ ثلاثہ (یعنی حضرت عبداللہ بن

مسعود، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم) اور حضرت زید بن ثابت اور حضرت معاذ بن جبل اور حضرت ابی موسیٰ الاشعری اور حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ اور ان کے علاوہ جو فقہ اور نظر کے ساتھ معروف ہوں رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین، ان کی حدیث حجت ہوگی۔ اس کے مقابلہ میں قیاس ترک کر دیا جائے گا اور راوی اگر عدالت اور حفظ اور ضبط کے ساتھ معروف ہو لیکن فقہ کے ساتھ معروف نہ ہو جیسے حضرت ابی ہریرہ اور حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما تو اگر اس راوی کی حدیث قیاس کے موافق ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس راوی کی حدیث، قیاس کے مخالف ہو جب بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اس پر عمل کرنا ترک کر دیا جائے گا کیونکہ اگر ضرورت شدیدہ کے وقت بھی اس راوی کی حدیث پر عمل کیا جائے تو پھر قیاس کا دروازہ بالکل ہی مسدود ہو کر رہ جائے گا اور اس کی مثال حضرت ابی ہریرہ کی وہ حدیث ہے جو ”المصراة“ کے بارے ان سے مروی ہے۔

تقریر و تشریح قولا و اذا ثبت الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب حدیث شریف کے ”راویوں کی قلت اور کثرت اور حدیث شریف کے اتصال و انفصال کے اعتبار سے حدیث شریف کی تقسیم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب حدیث کی تقسیم راوی کے حال کے اعتبار سے شروع فرماتے ہیں بایں طور کہ حدیث کا راوی معروف ہو گیا یا مجهول اور معروف یا تو معروف بالفقہ ہو گیا یا معروف بالعدالت اور اگر مجهول ہو تو اس کی پانچ اقسام ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حدیث شریف کا راوی اگر فقہ میں معروف ہے یعنی اس کو اجتہاد کی وجہ سے دوسروں پر درجہ کے اعتبار سے تقدم حاصل ہے جیسے خلفاء راشدین اور عبادلہ ثلاثہ (عبادلہ، عبدلہ کی جمع ہے جو کہ عبداللہ کا مرتبہ ہے) اور فقہاء کے نزدیک ان عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت عبداللہ بن عمر و حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور بعض نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے بدل حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ذکر کیا ہے اور علامہ کرمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کہتے ہیں کہ عبادلہ اربعہ حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبداللہ بن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور محدثین کے نزدیک عبادلہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر و حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں یعنی ان میں حضرت عبداللہ بن مسعود نہیں ہیں۔ مگر ائمہ الحروف بندۂ ناچیز محدثان غفرلہ کو یاد پڑتا ہے کہ استاذی المکرم ملک التدیس، جلالتہ العلم، بحر العلوم شیخ المعقول و المنقول محیط الفروع والاصول امام اہل سنت حضرت علامہ مولانا الحاج الحافظ عطاء محمد حبشی گورڈی بندہ یالوی دامت برکاتہم العالیہ نے فرمایا کہ محدثین کے نزدیک عبادلہ ثلاثہ سے مراد

حضرت عبداللہ بن عباس و حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ ابن زبیر رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ باقی عام طور پر شارحین حدیث کے حضرت عبداللہ بن مسعود کو عبادۃ ثلاثہ میں ذکر نہ کرنے کی وجہ وہی ہے جس کو حضرت امام بیہقی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا ہے۔

”قال البيهقي لانه قد تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شيء قيل هو قول العباد له او فعلهم“، راصل بحث یہ ہے کہ عبادۃ ثلاثہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود درجہ اول میں خواہ عبادۃ ثلاثہ کا ذکر نہ کریں یا فقہار، واللہ اعلم بالصواب۔ اور ان حضرات کے ساتھ حضرت زید بن ثابت و حضرت معاذ بن جبل و حضرت ابی ہریرہ اشجری و حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین اور ان کے علاوہ وہ حضرات بھی مراد ہیں جو فقہ و فہم یعنی اجتہاد میں مشہور ہیں جیسے حضرت ابی بن کعب و حضرت ابی الدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہما۔ ان کی حدیث جت ہوگی اس کے مقابلہ میں قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس بارے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر خبر واحد قیاس کے مخالف ہو تو قیاس، خبر واحد پر مقدم ہوگا۔ آپ کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے کہ جب حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ حدیث روایت کی ”من حمل جنازة فليتركها“ کہ جو شخص جنازہ اٹھائے اُسے چاہیے کہ وہ بعد میں وضو کرے، تو آپ سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا کیا ان خشک لکڑیوں کے اٹھانے سے ہم پر وضو کرنا لازم ہوگا؟ علم۔ اس مقام پر اگر یہ سوال کیا جائے کہ یہاں روایت مذکورہ کو لانا درست نہیں ہے کیونکہ بات ہو رہی ہے مجتہد کی خبر واحد کی اور حضرت ابی ہریرہ مجتہد نہیں ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت ان حضرات کے محتاج کے پیش نظر مذکور ہوئی ہے جو حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فقہ مجتہد تسلیم کرتے ہیں حضرت بحر العلوم، فرائح البحر ج ۲ ص ۱۷۱ میں فرماتے ہیں ”وقد سبق ان ابا هريرة فقيه مجتهد لا شك فيه“ اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ خبر یعنی حدیث شریف اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک یقینی شے ہے کیونکہ یہ اُس مقدس مہنت کا ارشاد ہے جن کے بارے ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ اور وہ اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں فرماتے ہیں جو کچھ آپ فرماتے ہیں وہ تو صرف وحی ہے جو آپ پر اللہ کی طرف سے کی جاتی ہے، تو معلوم ہوا کہ حدیث شریف اُس حقیقی عظیم کا قول ہے جو اپنی نفسانی خواہش سے بوالائیس کرتی تھی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم البتہ شبہ اس حدیث کے ہم لوگوں تک پہنچنے کے طریق میں ہے اور قیاس تو اپنے اصل اور وصل دونوں کے اعتبار سے مشکوک و مشتبہ ہے کیونکہ نفس کے اوصاف میں سے ہر وصف اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہ حکم میں مؤثر ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مؤثر نہ ہو لہذا قیاس خبر کا ہرگز مقابلہ نہیں کر سکتا ہے۔ اور اگر راوی، عدالت و ضبط و حفظ میں معروف ہو لیکن فقہ (اجتہاد) میں معروف نہ ہو جیسا کہ

حضرت ابی ہریرہ اور انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہما تو اگر اس کی حدیث، قیاس کے موافق ہو تو اس حدیث شریف پر عمل کیا جائے گا اور اگر قیاس کے مخالف ہو تو صرف ضرورت شدیدہ کے پیش نظر ہی اس کو ترک کیا جائے گا کیونکہ اگر ضرورت شدیدہ کے وقت بھی حدیث پر عمل کیا جائے تو باب قیاس بالکل ہی مسدود ہو جائے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ (اسے دل کی آنکھوں والا ایک کے حال کو دوسرے کے حال پر قیاس کر لیا کرو) اور راوی غیر فقیہ ہے ممکن ہے کہ اس نے اس حدیث کو بالمعنی نقل کیا ہو یعنی حدیث کے مضمون کو دوسرے الفاظ میں بیان کر دیا ہو کیونکہ نقل بالمعنی ان میں ایک عام اور مشہور بات تھی تو یہی ممکن ہے کہ راوی سے اس میں خطا ہو گئی ہو اور وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مراد کا ادراک نہ کر سکا ہو جس کی وجہ سے اس کی حدیث قیاس کے مخالف ہو گئی تو پھر اس کے قول پر اعتماد کرتے ہوئے اُس قیاس کو کیسے ترک کیا جاسکتا ہے جو کتاب اللہ سے ثابت ہو اسے پس اس ضرورت شدیدہ کے پیش نظر اس حدیث کو ترک کر کے ہم نے قیاس پر عمل کیا ہے۔ اور ایسا کرنے سے مراد نفوذ باللہ حضرت ابی ہریرہ اور ان جیسے دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی تحقیر نہیں ہے بلکہ یہاں حدیث کو ترک کرنے کی حکمت بیان کرتی ہے اور اس کے ترک کا نکتہ سمجھنا ہے۔ اور اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ نے مرقاۃ کے بارے میں روایت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها سدها وصاعا من تمر ووا لا مسلم و ابو داود“، التقریر باب تفصیل ہے اور الصریح سے ماخوذ ہے اس کا لغوی معنی ”جمع کرنا ہے“ کیا جاتا ہے صورت المام و صریحہ (پس وقت تو اس کو جمع کر لے) اور حدیث شریف میں اس سے مراد گائے وغیرہ کے حق میں دودھ روک دینا اور اس کے دہنے کو کچھ دن ترک کر دینا تاکہ دودھ زیادہ معلوم ہو تاکہ اس کے بعد شتری جب اس گائے یا بھینس کا دودھ دے گا تو اس کا دودھ زیادہ دیکھ کر دھوکا کھا جائے گا اور گراں قیمت سے اس گائے وغیرہ کو خرید لے گا پھر اس کے بعد غلطی ظاہر ہو جائے گی اور تھوڑا دودھ پائے گا۔ حدیث مذکور کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی مشتری اس دھوکا میں آگیا تو اس کو اختیار ہے کہ اگر اس طے شدہ قیمت پر اسے وہ گائے وغیرہ پسند ہے تو اسے رکھ لے اور اگر وہ اسے ناپسند ہے تو اسے بائ کے پاس واپس کر دے اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے، یہ ایک صاع کھجور اس دودھ کے بدلے میں ہے جس کو اس نے خریدنے کے بعد یوم اولیٰ میں نوش کیا تھا۔ تو یہ حدیث من کل وجہ قیاس کے مخالف ہے کیونکہ قانون یہ ہے کہ تمام عدوانات یعنی مظالم اور یورع کے تاوان مثلی چیزوں میں مثل سے متعین ہوں اور قیمت دالی چیزوں میں قیمت سے متعین ہیں پس مناسب یہی ہے کہ نوش کئے ہوئے دودھ کا ضمان و تاوان دودھ ہی سے ادا کیا

جائے با اس کی قیمت سے اور اگر قریبی بخوری اس میں قیمت ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ دودھ کی کمی اور زیادتی کی صورت میں نہیں بھی
 کی و زیادتی ہونے کی اور زیادتی ہر صورت میں ایک صلح ضروری ہو تو جب اس حدیث پر اس کے مخالف قیاس ہونے کی وجہ سے
 عمل نہیں ہو سکتا ہے تو مشتری کے لئے تصریح کے سبب سے یہ جائز نہیں ہے کہ اس گائے وغیرہ کو واپس کر دے کیونکہ بیع، سلامت
 بیع کا تقاضا کرتی ہے اور دودھ کے کم ہونے کی وجہ سے وصف سلامت فوت نہیں ہوتی ہے کیونکہ دودھ ضرر ہے اور ثمرہ کے معدوم ہونے
 سے وصف سلامت معدوم نہیں ہوتی ہے اور اگر دودھ میں کمی آجائے تو وصف سلامت بطریق اولیٰ فوت نہیں ہوگی یہ تو حضرت امام اعظم
 ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضرت امام شافعی اور حضرت امام مالک رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تصریح عیب ہے حتیٰ کہ مشتری
 کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو گائے وغیرہ کو رد کر دے اور ایک صلح تم سنا تھو دے دے اور اگر چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھ لے، تو انہوں
 نے ظاہر حدیث پر عمل کیا ہے۔ اعلم فرق مذکور یعنی راوی کے معروف بالفقہ اور معروف بالعدالت ہونے کے درمیان یہ فرق و امتیاز ملحوظ
 رکھنا حضرت عیسیٰ بن ابان رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے اور حضرت امام ابو الحسن الکرخی اور ان کے متبعین رحمہم اللہ تعالیٰ جو ہمارے
 اصحاب سے ہیں ان کے نزدیک راوی کا فقیہ ہونا حدیث کے قیاس پر مقدم ہونے کے لئے شرط نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ہر
 عادل، ضابطہ راوی کی حدیث قیاس پر مقدم ہے بشرطیکہ کتاب اللہ اور سنت مشہورہ کے مخالف نہ ہو و هذا هو الحق البیّن اور اسی کی
 طرف اکثر علماء مائل ہوئے ہیں اور یہی صحابہ و تابعین سے مانور ہے۔ سوال: اگر حضرت امام ابو الحسن الکرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب
 حق ہے اور ہمارے اصحاب کی اکثریت اسی کی طرف مائل ہے تو پھر حدیث المقررات پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا۔ الجواب حدیث المقررات
 پر عمل نہ کرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ یہ حدیث، اجماع کے مخالف ہے جو کہ وجوب المثل اور ایقینہ عند فوات العین و توفیر الرد پر منقول ہے

وَإِنْ كَانَ الرَّاويَ جَاهِلًا لَا يَعْرِفُ إِلَّا بِحَدِيثِ سَوَادٍ أَوْ بِحَدِيثَيْنِ مِثْلِ
 وَابِصَةَ بْنِ مَعْبُدٍ وَسَلَمَةَ بْنِ الْمُحَبِّقِ فَإِنْ رَوَى عَنْهُ السَّلَفُ وَشَهِدُوا
 بِصِحَّتِهِ أَوْ سَكَتُوا عَنِ الطَّعْنِ صَارَ حَدِيثُهُ مِثْلَ حَدِيثِ الْمَعْرُوفِ فَإِنْ
 اخْتَلَفَ فِيهِ مَعَ نَقْلِ الثَّقَاتِ عَنْهُ فَكَذَلِكَ عِنْدَنَا وَإِنْ لَمْ يَظْهَرْ فِي
 السَّلَفِ إِلَّا التَّادُلُ يُقْبَلُ حَدِيثُهُ وَصَارَ سَنَكْرًا وَإِنْ كَانَ لَمْ يَظْهَرْ حَدِيثُهُ

فِي السَّلَفِ وَلَمْ يُقَابِلْ بِرَدِّ وَلَا قَبُولٍ لَمْ يَجِبِ الْعَمَلُ بِهِ لَكِنَّ الْعَمَلَ
 بِهِ جَائِزٌ لِأَنَّ الْعَدَالَهَ أَصْلٌ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ حَتَّى أَنْ رَوَايَةً مِثْلَ هَذَا
 الْمَجْهُولِ فِي زَمَانِنَا لَا يَحِلُّ الْعَمَلُ بِهِ لِظُهُورِ الْفِسْقِ

ترجمہ۔ اور اگر راوی مجہول ہو (روایت حدیث اور عدالت کے اعتبار سے نہ کہ نسب کے اعتبار سے) بایں طور کہ وہ سوائے ایک
 حدیث یا دو حدیث روایت کرنے کے معروف نہ ہو جیسے وابصہ بن معبد اور سلمۃ ابن المحبّق (اہل اصول کے نزدیک بکر الباقی ہے) پس
 اگر اس سے سلف صالحین نے روایت کی اور اس کی صحت کی شہادت دی یا اس کی روایت پہنچنے کے بعد اس پر طعن کرنے سے سکوت
 کیا تو ان دونوں قسموں میں اس کی حدیث معروف بالفقہ والعدالت و الفسق کی حدیث کی طرح ہوگی اور اگر سلف صالحین اس سے روایت
 کرنے میں باہم مختلف ہو گئے ہوں باوجود اس کے کہ ثقات نے اس سے نقل کیا ہو تو ہمارے نزدیک یہ بھی حدیث معروف کی طرح ہوگی اور
 اگر سلف صالحین سے سوائے رد کے اور کچھ ظاہر نہ ہو تو اس کی حدیث قابل قبول نہیں ہوگی اور قابل انکار و رد ہوگی۔ اور اگر اس کی
 حدیث دو سلف صالحین میں ظاہر ہی نہ ہو تو اس کے بارے رد اور قبول ظاہر نہ ہو تو اس پر عمل کرنا واجب نہیں ہے لیکن
 اس کے ساتھ عمل کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس زمانہ میں عدالت اصل ہے حتیٰ کہ مجہول مذکور کی روایت جیسی کوئی روایت ہمارے زمانہ
 (یعنی قرون ثلاثہ کے بعد) میں کوئی شخص روایت کرے تو اس کے ساتھ عمل جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہمارے زمانہ میں فسق ظاہر ہو گیا ہے

تقریر و تشریح قد فکدک عندنا۔ یعنی اس کی روایت کو بعض نے قبول کیا ہو اور بعض نے رد کیا ہو باوجود
 ثقات نے اس سے اس روایت کو نقل کیا ہے تو یہ حدیث، معروف راوی کی حدیث کی طرح ہے حتیٰ کہ اس کو قبول کیا جائے گا اور یہ
 حدیث قیاس پر مقدم ہوگی اس کی مثال میں وہ حدیث نقل کی ہے جس کو حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے کہ
 حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اُس شخص کے بارے سوال کیا گیا جس نے ایک عورت سے نکاح کیا تھا اور اُس نے
 اُس کا حق ہر مقرر نہیں کیا تھا اور اُس سے دخول نہیں کیا تھا حتیٰ کہ وہ فوت ہو گیا، تو آپ نے اس مسئلہ میں ایک جیسے تک غورو
 فکر کرنے کے بعد ارشاد فرمایا کہ میں نے اس بارے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کچھ نہیں سنا ہے البتہ میں اپنی پوری کوشش د

اجتہاد سے اس کا یہ حل پیش کرتا ہوں۔ اگر میں نے اس میں درستگی کو پایا تو یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہوگا اور اگر مجھ سے خطا ہوگئی تو یہ میری اور شیطان کی طرف سے ہوگی وہ حل یہ ہے کہ اس عورت کا حق مہر مثل ہے مکہ نہ زیادہ (و کس یعنی نقصان اور شطط یعنی زیادہ) اور اس عورت پر عدت ہے اور اس کے لئے میراث ہے۔ یہ حل سنتے ہی حضرت معقل بن سنان الاشجعی کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پردہ بنت و اشق جو ہم میں سے ایک عورت تھی کے بارے میں ایک اسی طرح فیصلہ فرمایا تھا جس طرح کہ آپ نے فیصلہ فرمایا ہے تو حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس قدر خوش ہوئے کہ اس سے پہلے کبھی اتنے خوش نہیں دیکھے گئے تھے اس سے بڑھ کر خوشی اور کیا ہو سکتی ہے کہ آپ کا فیصلہ نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فیصلہ کے مطابق ہوا اور اس حدیث کے ساتھ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمل نہیں کیا ہے اور آپ نے فرمایا کہ اس عورت کے لئے میراث کافی ہے اور اس کے لئے مہر نہیں ہے اور اس پر عدت ہے۔ اپنی رائے پر عمل کرنے کی بناء پر اور وہ یہ کہ حضرت معقل بن سنان کی خبر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس رائے کے خلاف واقع ہوئی کہ معقود علیہ (بضع) جب اس کے پاس صحیح و سالم لوٹ آیا تو اب وہ اس کے مقابلے میں کسی بدل کی مستحق قرار نہیں پاتی جیسا کہ اس صورت میں جبکہ اسے نفی سے قبل اس کا شوہر طلاق دے دیتا اور اس کے لئے کوئی مہر مقرر نہ کرتا کیونکہ اس صورت میں اس عورت کے لئے متعہ یعنی قمیض، ازار اور درادر کے سوا کوئی حق نہیں ہوتا ہے پس حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس قیاس پر عمل کیا ہے جس پر کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے عمل کیا ہے اور اس خبر کو رد کر دیا ہے کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے پس اس پر قیاس کو مقدم رکھا گیا ہے اور ہم احناف اس حدیث پر عمل کرتے ہیں کیونکہ اس حدیث کو معقل بن سنان سے ثقافت نے روایت کیا ہے جیسے حضرت علقمہ، حضرت مسروق اور حضرت نافع بن جبر اور حضرت حسن رحمہم اللہ تعالیٰ تو ان کی روایت سے اور ان کے معقل بن سنان کی خبر پر عمل کرنے سے معقل بن سنان کی عدالت ثابت ہوگئی باوجودیکہ یہ خبر قیاس سے بھی مؤکد ہے اور وہ یہ کہ موت مہر مثل کو اسی طرح مؤکد کرتی ہے جس طرح کہ مسنی کو مؤکد کرتی ہے۔

قوله وان لم یظهر من السلف الخ۔ راوی مجہول کی یہ قسم راجع ہے اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ اس نے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے تین طلاقیں دے دیں اور حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کے لئے فرمایا لا تسکنی لک ولا نفقة، کہ تیرے لئے نہ رہائشی گھر ہے اور نہ نفقہ، تو اس کو رد کرتے ہوئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ تم کتاب اللہ اور اپنے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کو ایک

عورت کی بات سے چھوڑ نہیں سکتے ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے کہ وہ اپنی بات میں سچی ہے یا جھوٹی، اس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد کو یاد رکھا ہے یا کہ بھلا دیا ہے کیونکہ میں نے خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس طرح کی مطلقہ عورت کے لئے نفقہ اور سکنی ہے اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ ارشاد صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی موجودگی میں فرمایا اور کسی صحابی نے اس کا انکار نہیں فرمایا اس سے اس امر پر اجماع ہو گیا کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث قابل رد ہے۔ اور کتاب اللہ سے مراد اللہ تعالیٰ کا قول ”ولا تخرجن من ین یتھن“ کو سکنی کے باب میں اور قول باری تعالیٰ وللمطلقات متاع بالمعروف کو نفقہ کے باب میں مراد رکھا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قوله وان کان لم یظهر حدیث الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے راوی مجہول کی قسم خامس کا ذکر فرماتے ہیں کہ اگر اس کی حدیث سلف صالحین کے زمانے میں ظاہری نہیں ہوئی ہے اور نہ اس کے بارے میں رد اور قبول ہی ظاہر ہوا ہے تو اس پر عمل واجب نہیں ہے ہاں اس کے ساتھ عمل جائز ہے بشرطیکہ یہ حدیث قیاس کے مخالف نہ ہو بلکہ قیاس کے موافق ہو اور اس وقت حکم کو حدیث شریف کی طرف منسوب کیا ہے باوجودیکہ یہ حکم قیاس سے بھی ثابت ہوتا ہے بایں فائدہ کہ ختم اس صورت میں حکم کو رد کرنے پر اس قدر قادر نہ ہوگا جتنا کہ قیاس کی صورت میں رد کرنے پر قادر ہوگا۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب اپنے قول: ”لان العدۃ اصل“ سے اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ حدیث مذکورہ عمل جائز ہے فرماتے ہیں کہ صدر اول میں عدالت اصل ہے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”خیر القرون قونی ثم الذین یلونہم الحدیث“ حتی کہ ہمارے اس زمانہ میں یعنی قرون ثلاثہ کے بعد اس مجہول راوی کی روایت صحت کوئی شخص روایت کرے تو وہ ہرگز قابل عمل نہیں ہوگی کیونکہ اس زمانہ میں فسق ظاہر ہو گیا ہے جس کے پیش نظر حدیث مذکور درجہ اعتبار سے ساقط ہوگئی تو یہ قابل عمل نہیں ہو سکتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

فَصَارَ امْتَوَاتٍ يُوجِبُ عِلْمَ الْيَقِينِ وَالْمَشْهُورُ عِلْمُ الطَّبَائِنَةِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ عِلْمٌ غَالِبُ الرَّأْيِ وَالْمُسْتَكْرَمُ مِنْهُ يُفِيدُ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا وَالْمُسْتَكْرَمُ مِنْهُ فِي حَيْزِ الْجَوَازِ لِلْعَمَلِ بِهِ دُونَ الْوَجُوبِ

ترجمہ۔ پس خبر متواتر علم یقینی کو واجب کرتی ہے اور خبر مشہور سے علم طائفت کا نام لینی ظاہر حاصل ہوتا ہے اور خبر واحد سے مستنکر سے ظن یعنی وہم حاصل ہوتا ہے اور ظن کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا اور خبر واحد سے مستنکر عمل کے اعتبار سے چیز جو آدمی میں ہے لینی اس کے ساتھ عمل کرنا جائز ہے واجب نہیں ہے۔

تقریر و تشریح

قوله فصار المتواتر الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اب یہاں سے حدیث شریف کے بارے اپنی گفتگو کا خلاصہ بیان فرماتے ہیں کہ خبر متواتر سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور خبر متواتر کے مقابلے خبر موضوع ہے کیونکہ اس میں جہت ہونے کا احتمال بالظن منقطع ہوتا ہے اور خبر مشہور سے علم طائفت حاصل ہوتا ہے اور علم طائفت وہ علم ہوتا ہے جو قلب میں حاصل ہو یاں طور کہ اس کی جانب مخالف کا بہت ضمیمہ احتمال موجود ہو بخلاف یقین کے کیونکہ اس میں جانب مخالف کا قطعاً احتمال نہیں ہوتا ہے اور خبر مشہور کے مقابلے خبر مستنکر ہے کما استعرف اور خبر واحد سے غالب رائے کا علم حاصل ہوتا ہے اور غالب رائے سے مراد وہ ہے کہ جس میں جہت ثبوت راجح ہو اور اس سے مراد ظن ہے۔ سوال: اس میں اور علم طائفت میں کیا فرق ہے۔ الجواب: ان میں فرق ظاہر ہے کیونکہ علم طائفت میں جہت عدم مرجح ہوتا ہے اور دوسرے میں بھی جہت عدم مرجح ہے لیکن پہلے سے مرتبہ میں کم ہے پس پہلا، دوسرے کی نسبت اقویٰ ہے۔ اور خبر واحد کی مستنکر سے ظن یعنی وہم حاصل ہوتا ہے اور وہم وہ ہوتا ہے جس میں عدم ثبوت راجح ہو اور ظن یعنی وہم کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا لہذا مصنف کا قول "وان الظن الخ" اس امر کی طرف اشارہ ہوا کہ اُس کے ساتھ عمل جائز نہیں ہے کما مر؛ اور خبر واحد سے مستنکر یعنی وہ خبر واحد جو سلف میں معروف نہیں ہوئی اور نہ اُس کے بارے رد و قبول ظاہر ہوا تو اس کے ساتھ عمل جائز ہے واجب نہیں ہے کیونکہ یہ ایسے علم کا فائدہ دیتی ہے جس میں دونوں جہتیں برابر ہیں۔

وَيَسْقُطُ الْعَمَلُ بِالْحَدِيثِ إِذَا ظَهَرَ مَخَالَفَتُهُ قَوْلًا أَوْ عَمَلًا مِنْ الرَّاَوِي بَعْدَ التَّرَاوِيَةِ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ مِنْ أُمَّةٍ الصَّحَابَةِ وَالْحَدِيثُ ظَاهِرٌ لَا يَحْتَمِلُ الْخِفَاءَ عَلَيْهِمْ وَيَحْتَمِلُ عَلَى الْإِتْسَاحِ وَاخْتِلَافٍ فِيمَا إِذَا انْكَرَهُ الْمُرَوِّعُ عَنْهُ قَالَ بَعْضُهُمْ يَسْقُطُ الْعَمَلُ بِهِ وَهُوَ الْأَشْبَهُ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا

قَوْلُ ابْنِ يُوسُفَ خِلَافًا لِمُحَمَّدٍ وَهُوَ فَرَعٌ اخْتِلَافُهَا فِي شَاهِدَيْنِ شَهِدَا عَلَى الْقَاضِي بِقَضِيَّةٍ وَهُوَ لَا يَذْكُرُهَا قَالَ أَبُو يُوسُفَ لَا تُقْبَلُ وَقَالَ مُحَمَّدٌ تُقْبَلُ.

ترجمہ۔

اور حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جاتا ہے جب راوی سے روایت کرنے کے بعد اس حدیث کی قولاً یا عملاً مخالفت ظاہر ہو یا راوی کے غیر ائمہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے اس حدیث کی مخالفت ظاہر ہو حالانکہ حدیث ظاہر ہے صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے تو یہ حدیث اتساع پر محمول ہوگی۔ اور جب مروی عندہ روایت ہی کا انکار کر دے تو اس صورت میں ائمہ کرام کی آراء مختلف ہیں چنانچہ بعض کا قول یہ ہے کہ اس حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا اور یہ اشیاء بالحق ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سقوط العمل بالخبر حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اس میں حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اور یہ اختلاف ان کے ایک اور اختلاف پر مبنی ہے اُس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ قاضی صاحب نے یہ فیصلہ میرے حق میں کیا ہے اور قاضی صاحب نے کہا کہ مجھے تو کوئی یاد نہیں ہے کہ میں نے یہ فیصلہ تیرے حق میں کیا ہے تو مدعی نے فیصلہ پر دو گواہ پیش کر دیئے اور انہوں نے گواہی دی کہ قاضی صاحب نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت مقبول ہوگی۔

تقریر و تشریح

قوله ويسقط العمل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب تقسیمات کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اُس طعن کا بیان شروع فرماتے ہیں جو حدیث کو راوی اور اس کے غیر کی طرف سے لاحق ہوتا ہے فرماتے ہیں کہ جب راوی سے روایت حدیث کے بعد اس حدیث کی مخالفت ظاہر ہو تو قولاً یا بایں طور کہ وہ اس حدیث کے خلاف عمل کرے اور یہ خلاف پورے یقین کے ساتھ ہو تو بالاتفاق اس حدیث پر عمل کرنا ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی مخالفت خالی نہیں یا تو اس لئے ہوگی کہ یہ حدیث موضوع ہے یا منسوخ ہے یا قلت توجہ اور تھادون بالحدیث کی وجہ سے ہے یا اس راوی کی غفلت اور اس کے نسیان کی بنا پر ہوگی اور ہر حال پر حدیث درجہ اعتبار سے ساقط ہو جائے گی پہلی

دونوں صورتوں میں تو ظاہر ہے اور دوسری دونوں صورتوں میں حدیث کا درجہ اعتبار سے ساقط ہونا اس لئے ہے کہ اس راوی میں عدالت والی شرط مفقود ہے۔ اور ہم نے ”والخلافاً لیكون یقیناً“ اس لئے کہا ہے تاکہ اس صورت سے احتراز ہو سکے جس میں حدیث متعدد معانی کا احتمال رکھے اور راوی نے اُن میں سے ایک معنی اخذ کیا ہو اور اس پر عمل کیا ہو تو یہ مخالفت حدیث کو درجہ اعتبار سے ساقط نہیں کرے گی اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ”بعد المروءۃ“ اس مخالفت سے احتراز ہے جو اس روایت سے پہلے ہو یا اس کی تاریخ ہی معلوم نہ ہو کیونکہ یہ مخالفت بھی ممکن ہے کہ روایت سے قبل راوی کا یہ مذہب تھا پھر اس نے اس حدیث کی وجہ سے اس کو ترک کر دیا۔ اور دوسری صورت میں ضرر اس لئے نہیں ہے کہ حدیث شریف اصل کے لحاظ سے حجت ہے البتہ تاریخ کے نہ معلوم ہونے کی وجہ سے اس کے سقوط میں شک واقع ہو گیا جو حدیث کے سقوط کا باعث نہیں ہو سکتا۔

قوله او من غیرہ الخ اس کا عطف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”الراوی“ پر ہے ای نظیر الخلافۃ من الراوی اومن غیرہ من ائمة الصحابہ والجمال ان الحدیث ظاہر لا یحتمل الخفاء علیہم“ اور ”والحدیث ظاہر“ کی قید سے اس حدیث سے احتراز کیا ہے جو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال رکھتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر خفاء کا احتمال حدیث میں کسی جرح کا موجب نہیں ہے جیسا کہ وہ حدیث شریف جس کی بناء پر نمازیں منقطعہ سے وضو نہ کرنا واجب ہوتا ہے اس حدیث کو حضرت زید بن خالد جہنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے مگر حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس حدیث پر عمل نہیں کیا ہے اور ان کا اس حدیث کی مخالفت کرنا اور اس حدیث پر عمل نہ کرنا اس حدیث پر جرح کا باعث نہیں ہے کیونکہ یہ ان حوادث نادارہ میں سے ہے جو حضرت ابو موسیٰ اشعری پر خفاء کا احتمال رکھتے ہیں۔

قوله وحمل علی الانتساح۔ اس کا عطف مصنف کے قول ”یسقط العمل بالحدیث“ پر ہے حاصل کلام یہ ہے کہ جب راوی حدیث کے غیر سے حدیث کے بارے مخالفت ظاہر ہو یعنی صحابی کا عمل حدیث شریف کے خلاف ہو اور وہ حدیث ایسی ہے جو صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم پر خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے تو عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے اور حدیث منسوخ قرار پاتی ہے جس طرح کہ راوی کی مخالفت سے عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے۔ اور یہ حدیث منسوخ قرار پاتی ہے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جس کو حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے ”ان قال علیہ السلام البکر بالبکر جلد مائتہ و تقریب عام“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ کنوادر کنواری عورت کے ساتھ نہ کرے تو ایک سو کوڑے اور ایک سال جلا وطنی کی سزا ہے، تو حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اسی حدیث سے دلیل پکڑتے ہوئے ایک سال

کی جلا وطنی کو حد کا ایک جز قرار دیتے ہیں۔ اور ہم احناف کہتے ہیں کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک شخص کو جلا وطنی کی سزا دی تھی چنانچہ وہ شخص مرتد ہو گیا اور رومیوں سے جا ملا۔ اس وقت حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قسم کھائی کہ وہ آئندہ کبھی کسی شخص کو جلا وطنی کی سزا نہیں دیں گے، دیکھئے جلا وطن کرنا اگر حد کے طور پر ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہرگز اس کے ترک کر دینے پر قسم نہ کھاتے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے جلا وطنی کا حکم سیاست کے طور پر ہے حد کے طور پر نہیں ہے اور یہ حدیث ظاہر تھی جو خلفاء پر بالکل خفاء کا احتمال نہیں رکھتی ہے۔ تو یہ حدیث ساقط العمل اور منسوخ قرار پاتی ہے کمالاً بخفی۔

قوله واختلف فيما اذا انکرہ الخ یہاں یہ امر پیش نظر رہے کہ مروی عنہ یعنی شیخ کا انکار دو وجہ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ کسی جاحد یعنی قصد اور صریح انکار کرنے والے کا انکار ہو یا یہ طور کہ شیخ یوں کہے کہ تم نے مجھ پر جھوٹ بولا ہے یا یوں کہے کہ میں نے ہرگز تمہارے پاس کوئی روایت نہیں کی ہے تو اس طرح کے انکار سے بالاتفاق عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ راوی اور مروی عنہ دونوں میں سے لاعلیٰ التیقین کسی ایک کا جھوٹ ضروری ہے، اور یہ حدیث کے حق میں تو قدح کا موجب ہے لیکن اس امر سے راوی اور مروی عنہ دونوں کے حق میں قدح لازم نہیں آتا ہے حتیٰ کہ اس خبر کے غیر میں ان دونوں کی روایت قابل قبول ہوگی۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی متوقف یعنی تاویل کرنے والے کا انکار ہو یا یہ طور کہ شیخ یوں کہے کہ مجھے یاد نہیں پڑتا کہ حدیث میں نے تمہارے سامنے روایت کی ہے یا یوں کہے کہ میں یہ حدیث نہیں جانتا تو اس طرح کے انکار کی صورت میں اگر کلام کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت ابوالحسن الکرمی اور حضرت امام احمد بن حنبل اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس طرح کے انکار سے عمل بالحدیث ساقط ہو جاتا ہے اور یہی اشیاء بالحق ہے کیونکہ خبر کا حجت ہونا اس بناء پر ہے کہ یہ خبر رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ متصل ہے اور راوی کے انکار سے یہ اتصال منقطع ہو جاتا ہے۔

قوله وقد قيل الخ یعنی کہا گیا ہے کہ ”یسقط العمل بالخبر“ کا قول حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول ہے اور حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ کا اس بارے اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مروی عنہ کا اس خبر میں توقف جس کو اس نے روایت کیا ہے جرح شاماً نہیں ہوگا۔ اور اس حدیث پر عمل کرنا ساقط نہیں ہوگا، اسی طرف حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی اور متکلمین کی ایک جماعت گئی ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ راوی عادل ثقہ ہے اور اپنی خبر میں صادق ہے اور مروی عنہ کا انکار علی سبیل التیقین نہیں ہے پس اس انکار سے وہ خبر باطل نہیں ہوگی جس کا صدق راوی کی عدالت سے مزج ہے جیسا کہ مروی عنہ کی موت اور جنوں سے خبر باطل نہیں ہوتی۔

قوله وهو فرع الخ اور حضرت امام محمد اور حضرت امام ابی یوسف کا یہ اختلاف ان کے ایک اور اختلاف کی فرع ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ قاضی صاحب نے یہ فیصلہ میرے حق میں کیا ہے اور قاضی صاحب نے کہا کہ مجھے تو کوئی یاد نہیں ہے کہ میں نے یہ فیصلہ تیرے حق میں کیا ہے تو مدعی نے فیصلہ پر دشا بدیش کر دیئے اور انہوں نے شہادت دی کہ قاضی صاحب نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کیا ہے تو حضرت امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ جس شخص (قاضی) کی طرف قضا مسند ہے وہ منکر ہے اور اس کے انکار کی وجہ سے ان کی شہادت مقبول نہیں ہوگی پس اسی طرح باب الروایت میں ہوگا اور حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی شہادت مقبول ہوگی کیونکہ قاضی کی طرف سے نسیان کا احتمال ہے پس اسی طرح باب الروایت میں ہے۔ فذهب کل واحد منهما في باب الرواية الى اصلهما الذي في هذا المسئلة۔

وَالطَّعْنُ الْمُبْتَدَأُ لَا يُوجِبُ جَرَّ حَافِي الزَّائِي كَمَا لَا يُوجِبُهُ فِي الشَّاهِدِ وَلَا يَمْنَعُ الْعَمَلُ بِهِ إِلَّا إِذَا وَقَعَ مَفْسَرًا بِهَا هُوَ جَرَّحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِمَّنْ اشْتَهَرَ بِالنَّصِيحَةِ وَالِاتِّقَانِ التَّعَصُّبِ وَالْعِدَاوَةِ مِنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ

ترجمہ۔ اور طعن مبہم راوی میں جرح کو واجب نہیں کرتا ہے جیسا کہ طعن مبہم شاہد میں جرح کو واجب نہیں کرتا ہے اور وہ (یعنی طعن مبہم) حدیث پر عمل کرنے کے لئے مانع نہیں ہے مگر جب اس طعن کی تفسیر اس طرح کی گئی ہو جو بالاتفاق جرح ہے اور وہ ائمہ حدیث میں سے ایسے شخص سے صادر ہو جو دین کی نصیحت، خیر خواہی اور اتقان میں مشہور ہے اور متعصب نہیں ہے اور ائمہ حدیث (اہل حق) سے عداوت نہیں رکھتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والطعن المبہم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک قاعدہ ذکر کر رہے ہیں کہ طعن مبہم راوی کو جرح نہیں کرتا ہے جیسا کہ طعن مبہم شاہد کو جرح نہیں کرتا ہے اور طعن مبہم یہ ہے کہ طاعن یوں کہے کہ یہ حدیث مجروح ہے یا یہ منکر ہے یا ان جیسے دوسرے الفاظ کے لہذا اس حدیث پر عمل کیا جائے گا یہ طعن مبہم اس حدیث پر عمل کرنے کے لئے مانع

نہیں ہوگا۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "الا اذا وقع مفسرًا بها هو جرح متفق عليه" استثناء منقطع ہے، کیونکہ طعن مفسر طعن مبہم کی جنس سے نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ جب طعن کی تفسیر اس طور پر کی گئی ہو کہ وہ بالاتفاق جرح ہے جیسے نفی عداوت۔ تو یہ طعن قابل قبول ہوگا بشرطیکہ یہ متفق علیہ جرح ائمہ حدیث میں سے ایسے شخص سے صادر ہو جو غیر کے لئے خیر خواہی کا ارادہ رکھنے میں اور اتقان یعنی پرہیزگاری اور تحمل مزاج ہونے میں مشہور ہو اور وہ متعصب اور اہل حق کے ساتھ عداوت رکھنے والا نہ ہو کیونکہ متعصبین نے دین کو سخت نقصان پہنچا ہے اور وہ احادیث صحیحہ کو موضوع قرار دے دیتے ہیں اور وہ مکروہ کو حرام اور مندوب کو فرض قرار دینے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے ہیں لہذا ایسے لوگوں کی جرح کا ہرگز اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ افسوس صد افسوس کہ ہمارے ملک میں منصب اور حکم علم مولویوں نے بھی دین کو شدید نقصان پہنچایا ہے اور بدستور نقصان پہنچا رہے ہیں وہ جائزہ اور مباح امر کو بدعت اور منکر کے تعبیر کرتے ہیں تاہم خداوند قدوس کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ ہم میں اب تک حق کو ایسے محقق و مدقق علماء موجود ہیں جو احکام شرع کے ہر حکم کو اس کے اپنے صحیح مقام پر رکھنا اور اس کے لئے ہر طرح کی کوشش اور جدوجہد کرنا اپنا نصب العین اور دینی فریضہ سمجھتے ہیں یہ وہی علماء ہیں جو اعلیٰ حضرت عظیم البرکت امام اہل سنت مولانا الشاہ احمد رضا خاں صاحب بریلوی قدس سرہ کے سچے جانشین ہیں اور ان علماء کے قافلہ کے امیر شیخ الحدیث و التفسیر عظیم الفروع والاصول ملک التدیس جلالة العلم امام اہل سنت حضرت علامہ مولانا الحافظ الحاج عطاء محمد حسینی گولڑوی بندہ بالوی دامت برکاتہم العالیہ کی ذات کریمہ ہے۔

فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوها من الكتاب السنة لا تقارض في نفسها وضعا ولا تتناقض لأن ذلك من أمارات الحجة تعالى الله عن ذلك وإنما يقع التعارض بينها بجهلنا بالناسخ من المنسوخ

ترجمہ۔ یہ فصل معارضہ کے بیان میں ہے اور کتاب و سنت سے وہ دلائل جن کا بیان گذرا ان میں ذاتا اور حقیقتاً نہ تعارض ہے اور نہ تناقض کیونکہ کتاب و سنت کے درمیان توازن و تناقض عجز کے علامات سے ہے اللہ تعالیٰ تو عجز سے بالکل پاک اور بہت

یہی بلند و برتر ہے اور دلائل شرعیہ میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ہم ناسخ اور منسوخ سے ناواقف ہوتے ہیں۔

تقریر و تشریح قدر فصل فی المعارضة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب سنت کے اقسام کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس معارضہ کی بحث شروع کر دی جو کتاب و سنت میں مشترک ہے۔ اور یہ ترتیب فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ کی اتباع کرتے ہوئے اختیار کی ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ اس کو باب الترجیح میں ذکر کرتے جس طرح کہ صاحب التوفیح نے کیا ہے۔ معارضہ کا لغوی معنی "المقابلۃ علی سبیل الممانعة" ہے اور اصطلاحی معنی "تقابل المجتہدین المتساویین علی وجہ لا یمکن الجمع بینھما لوجہ" ہے یعنی دو مساوی دلیلوں کا ایک دوسرے کے اس طور پر مقابل ہونا کہ کسی وجہ سے بھی ان میں جمع ممکن نہ ہو، اور تناقض کا اصطلاحی معنی یہ ہے۔ "تخلف الدلیل عن المدلول" کہ دلیل صحیح مقدمات پائی جائے اور مدلول مختلف ہو، تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دلائل شرعیہ جن کا بیان ماقبل گذرا ہے ان میں ذاتاً اور حقیقتاً تعارض و تناقض نہیں ہے کیونکہ کتاب و سنت میں تعارض و تناقض عجز کے علامات سے ہے اس لئے کہ جو شخص کسی شئی پر دلیل متناقض قائم کرتا ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ دلیل غیر متناقض لانے سے عاجز ہے اور اسی طرح جب وہ شخص ایک حکم ایسی دلیل سے ثابت کرتا ہے جس کے ایک دوسری دلیل معارض ہے تو یہ بھی اس امر پر ظاہر ہے کہ یہ شخص اس حکم کے اثبات کے لئے ایسی دلیل لانے سے قاصر ہے جو معارضہ سے سالم ہو اور عجز مذکور حقائق اشارے سے جاہل ہونے پر مبنی ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ تو اس سے بالکل پاک اور بہت بلند و برتر ہے۔

قوله وانما یقع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دم کا ازالہ فرما رہے ہیں وہم یہ ہے کہ تقریر مذکور پر ضروری ہے کہ کتاب و سنت میں تعارض و تناقض متحقق نہ ہو حالانکہ ہم کثیر آیات و احادیث میں اس کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ کتاب و سنت کے دلائل میں جو تعارض واقع ہوتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ ہم ناسخ اور منسوخ سے جاہل ہوتے ہیں تو یہ تعارض ہماری ناواقفیت کی وجہ سے ہے یا یہ طور کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ایک جگہ ایک حکم کا امر فرمایا پھر اس میں دوسری جگہ رخصت دے دی پس اول منسوخ اور ثانی ناسخ ہے لیکن جب ہم تاریخ سے جاہل ہونے کی وجہ سے ناسخ و منسوخ کا علم نہیں رکھتے تو ہمیں ان میں تعارض معلوم ہوتا ہے جو کہ حقیقتاً تعارض نہیں ہے۔

وَحُكْمُ الْمَعَارِضَةِ بَيْنَ الْآيَاتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى السُّنَّةِ وَبَيْنَ السُّنَّتَيْنِ الْمَصِيرُ إِلَى الْقِيَاسِ وَأَقْوَالُ الصَّحَابَةِ عَلَى التَّرْتِيبِ فِي الْحُجْجِ إِنْ أَمَكُنَ لِأَنَّ التَّعَارُضَ لَمَّا ثَبَتَ بَيْنَ الْحُجَّتَيْنِ لَسَاقَطًا لِإِدْفَاعِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا بِالْأُخْرَى فَيَجِبُ الْمَصِيرُ إِلَى مَا بَعْدَ هُمَا مِنَ الْحُجَّةِ وَعِنْدَ تَعَذُّرِ الْمَصِيرِ إِلَيْهِ يَجِبُ تَقْرِيرُ الْأَصُولِ كَمَا فِي سُورِ الْحُمَارِ لَمَّا تَعَارَضَتِ الدَّلَائِلُ وَلَمْ يَصْلَحِ الْقِيَاسُ شَاهِدًا لِأَنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِنَصْبِ الْحُكْمِ ابْتِدَاءً قَلِيلٌ إِنَّ الْمَاءَ عُرِفَ طَاهِرًا فِي الْأَصْلِ فَلَا يَتَنَجَّسُ بِالتَّعَارُضِ وَلَمْ يَزَلْ بِهِ الْحَدَّثُ فَوَجِبَ ضَمُّ التَّيَمُّمِ إِلَيْهِ وَسُمِّيَ مَشْكُوكًا

ترجمہ۔ اور معارضہ کا حکم یہ ہے کہ جب وہ روایتوں کے درمیان ہو تو سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ تو یہ (رجوع) اسی ترتیب کے اعتبار سے ہوگا جو حجج میں ثابت ہے اگر یہ رجوع (وجہ مذکور پر) ممکن ہو، کیونکہ جب دو دلیلیں متعارض ہوں گی تو وہ ساقط ہو جائیں گی کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسری دلیل کی وجہ سے مندرجہ ہے پس ان دونوں دلیلوں کے بعد دلیلیں کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا اور ان دو دلیلوں کے بعد دلیلیں کی طرف رجوع کے متعذر ہونے کے وقت تقریر اصول واجب ہوگی جیسے سورہ حمار (یعنی گدھے کے جوڑے) کے باب میں کہ جب تمام دلائل متعارض ہوئے اور قیاس (یعنی) شاہد غنے کا صالح نہیں ہے کیونکہ قیاس ابتداءً حکم کو ثابت کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ پانی اصل میں طاهر ہونے کی حیثیت سے معروف ہے لہذا وہ تعارض کی وجہ سے نجس نہ ہوگا اور اس پانی کے ساتھ حدث زائل نہ ہوگا اس لئے اس کے ساتھ تیمم ملا لینا واجب ہوا اور اس (یعنی سورہ حمار) کو مشکوک کے اہم سے موسوم کیا گیا ہے۔

تقریر و تشریح قدر وحکم المعارضة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کو چاہیے یہ تھا کہ پہلے مبارکے کے رکن کا بیان

فرماتے پھر اس کی شرط کا پھر اس کے حکم کا بیان فرماتے جس طرح کہ صاحب منار وغیرہ نے بیان فرمایا ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے رکن اور شرط کے بیان کو حکم کے بیان سے اس لئے مؤخر کیا ہے کہ آپ کے پیش نظر یہ امر ہے کہ معارضے کے رکن اور شرط کے بیان ہے مقصود معارضے کا حکم ہی ہوتا ہے لہذا اس کا بیان اہم ہوا جو اس کے بیان کی تقریم کا مقتضی ہے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول و حکم المعارضة الخ کا حاصل یہ ہوا کہ جب دو متعارض نصیں وارد ہوں تو اولاً ان کے درود کی تاریخ کو دیکھا جائے گا۔ اگر تاریخ معلوم ہو جائے تو مؤخر کو لے لیا جائے گا اور مقدم کو ترک کر دیا جائے گا کیونکہ یہ منسوخ ہے اور جب تاریخ معلوم نہ ہو سکے تو دونوں ساقط العمل ہو جائیں گی اور اس وقت عمل کے لئے ان کے مابعد یعنی سنت کی طرف رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ سنت موجود ہو ورنہ اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور تیسری آیت کی طرف رجوع ممکن نہیں کیونکہ یہ چیز اس امر کی طرف مؤدبی ہے کہ کثرت اولہ و جہ ترجیح ہو جائے حالانکہ کثرت اولہ و جہ ترجیح نہیں ہے بلکہ قوت اولہ و جہ ترجیح بنتی ہے (دکاستغرف فی باب الترجیح) اس کی مثال میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "فاقرؤوا ما تیسر من القرآن" کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا" کے ساتھ پیش کرتے ہیں کیونکہ اول اپنے نام کے سبب مستندی پر قرأت واجب کرتا ہے اور ثانی اپنے مخصوص کے سبب حکم مذکور کی نفی کرتا ہے حالانکہ دونوں قول نماز کے باب میں وارد ہوئے ہیں اور یہ دونوں متعارض ہیں اور ہمیں تاریخ کا علم نہیں ہے پس دونوں ساقط العمل ہو جائیں گے پھر اس کے بعد حدیث شریف کی طرف رجوع کیا جائے گا اور وہ حدیث شریف یہ ہے "عن ابی موسیٰ الاشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا قسء فانصتوا رواہ مسلم فی صحیحہ اور اسی طرح اس کو مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے اور ابن ماجہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "وَاِنَّمَا جُعِلَ الْاِمَامُ لِيُؤْتِيَكُمْ بِهِ فَاِذَا كُنْتُمْ فَاِذَا قُرِئَ فَاِذَا قُرِئَ فَاِذَا قُرِئَ" الحديث۔ ترجمہ: بے شک امام اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی پیروی کی جائے پس جب وہ اللہ اکبر کے توکم بھی اللہ اکبر کہو اور جس وقت قرأت کرے تو خاموش رہو۔ اور اسی طرح ابن ماجہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی موسیٰ اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "اِذَا قُرِئَ الْاِمَامُ فَاَنْصِتُوا" الحديث۔ کہ امام جب قرأت کرے توکم خاموش رہو۔ اور ابن ماجہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "مَنْ كَانَ لَكَ اِمَامٌ فَقَرَأَ الْاِمَامُ لَكَ قَسْرًا" وہ دی محمد رحمہ اللہ تعالیٰ فی مواظہ علی شرط الشیخین عن جابر عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

مَنْ صَلَّى خَلَفَ الْاِمَامَ فَاتَّ قَرَأَ الْاِمَامَ قَرَأَ لَكَ" اور اسی طرح شیخین کی شرط پر ایک جماعت نے اس روایت کو حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اب ہم کہتے ہیں کہ تحقیق مذکور کے پیش نظر قرأت الفاتحہ خلف الامام کا قول درست نہیں ہے کیونکہ اس کے اثبات میں جس حدیث کو بیان کیا جاتا ہے جس کو ابو داؤد رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ نے محمد بن اسحاق سے روایت کیا ہے اس حدیث کو حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ اور ان کے علاوہ دوسرے محدثین کبار نے ضعیف قرار دیا ہے۔

قولہ وبین السنتین الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جب دو سنتوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو قیاس اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اس مقام کی توضیح کے لئے یہ امر پیش نظر ہے کہ اس امر میں اختلاف ہے کہ صحابی کی تقلید جائز ہے یا نہیں حضرت ابوسعید رحمہ اللہ تعالیٰ البردعی فرماتے ہیں کہ صحابی کے قول میں صحابی کی تقلید مطلقاً جائز ہے خواہ قول صحابی مدرک بالقیاس ہو یا غیر مدرک بالقیاس ہو کیونکہ قول صحابی اگر مدرک بالقیاس ہو تو یہ غالباً صحابی کا قیاس ہوگا اور قیاس صحابی، قیاس غیر صحابی سے اقویٰ ہوتا ہے اس لئے کہ صحابی، غیر صحابی سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اقوال افضل سے زیادہ واقفیت رکھتا ہے۔ اور قول صحابی اگر غیر مدرک بالقیاس ہو تو یہ سماع پر محمول ہوگا پس قول صحابی، حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول کی طرح ہوگا۔ اور حضرت امام ابو الحسن الکریخی فرماتے ہیں کہ قول صحابی اگر مدرک بالقیاس ہو تو اس میں اس کی تقلید واجب نہیں کیونکہ صحابی کا یہ قول جب رائے پر مبنی ہے تو یہ بمنزلہ قیاس آخر کے ہوگا پس اب صورت مذکورہ میں گویا دو قیاسوں میں تعارض واقع ہوا تو اب شرط تحرری سے ان دونوں میں سے ایک قیاس پر عمل واجب ہوگا۔ اور یہ وہ قیاس ہوگا جس کو دوسرے پر کسی دوسرے ترجیح حاصل ہوگی۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی عبارت ان دونوں مذہبوں پر منطبق ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ کیونکہ یہ جائز ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحج" مجمل ہے کے ساتھ متعلق ہوای حکم المعارضة بین الایمتین المصیر الی السنۃ وبین السنتین المصیر الی اقوال الصحابۃ اولاً ثم الی القیاس ثانیاً، تو اس تقدیر پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحج" مذہب اول کے مطابق ہوگا۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ "علی الترتیب فی الحج" یا تقدم کے متعلق ہوا در الی القیاس و اقوال الصحابۃ کے متعلق نہ ہوای الکتاب مقدم علی السنۃ فعندہما عن العمل بہ لیسار الی السنۃ وہی مقدمۃ علی القیاس و اقوال الصحابۃ وعن العمل بہ لیسار الی احدھما ای فیما یدرک بالقیاس و فیما لا یدرک بہ الی اقوال الصحابۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تو اس تقدیر پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول "علی الترتیب فی الحج" مذہب ثانی کے مطابق ہوگا اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قیاس کے

ذکر احوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم پر مقدم لانے کا مقصد مذہب ثانی کی ترجیح پر تنبیہ کرنا ہے۔ اور اس تقدیر پر واضح ہو جاتی ہے کہ کمالا یعنی اور "علی الترتیب فی الحج" میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ قیاس و اقوال الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ متعلق ہو اور اس احتمال پر بھی یہ ہوگا "المصیر الیہما علی الترتیب المقرر الثابت فی الحج بان تقدم الاقوی علی الاضعف" تو جس کا بخلاف ہے کہ قیاس و قول صحابی سے اقوی ہو تا ہے تو وہ اسی کی طرف رجوع کرے گا وہ امام ابو الحسن المکرمی میں اور جس کا مختار یہ ہے کہ قول صحابی، قیاس سے اقوی ہے تو وہ قول صحابی کی طرف رجوع کرے گا وہ امام ابو سعید البردعی میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "علی الترتیب فی الحج" میں تین احتمال ہیں۔ اول یہ کہ یہ مجموع کے ساتھ متعلق ہو اور ثانی یہ کہ کتاب والسنہ کے ساتھ متعلق ہو اور ثالث یہ کہ صرف القیاس و اقوال الصحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ متعلق ہو تا ہے تو قیاس مذکور کی مثال میں یہ دو حدیثیں پیش کی جاتی ہیں اول "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صلی صلوٰۃ الکسوف رکعتین کل رکعتہ برکوع وسجدتین" کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کسوف دو رکعت، ہر رکعت ایک رکوع اور دو سجدوں سے پڑھی اور دوسری حدیث یہ ہے "وردت عائشہ رضی اللہ عنہا انہ صلا باریع رکوعات وادیم سجداً" کہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا روایت فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کسوف چار رکوع اور چار سجدوں سے پڑھی، دیکھیں کہ یہاں دونوں حدیثیں متعارض ہیں لہذا اب قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا اور قیاس یہ ہے کہ نماز کسوف کو عام نمازوں پر قیاس کر لیا جائے گا کہ ہر رکعت میں ایک رکوع اور دو سجدے ہوں گے۔

قولہ لان التعارض الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے معارضہ کے حکم پر دلیل دیتے ہیں کہ جب جہتین میں تعارض واقع ہو تو ان کا حکم ساخط ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری کی وجہ سے مندرجہ ہے تو اب ان کے بعد والی جہت پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول "ما بعد ہما" میں اس امر کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ مرجع جہتین متعارضتین کی جنس سے نہ ہو اسی لئے تو اہل اصول نے کہا ہے کہ اگر ایک طرف ایک آیت ہو اور دوسری طرف دو آیتیں ہوں یا ایک طرف ایک حدیث ہو اور دوسری طرف دو حدیثیں ہوں تو اس وقت ایک آیت کو دو آیتوں کی وجہ سے اور ایک حدیث کو دو حدیثوں کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائے گا بلکہ معارضہ کی صورت میں کتاب سے سنت کی طرف اور سنت سے قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ کثرت ادلتہ سے ترجیح حاصل نہیں ہوتی بلکہ قوت ادلتہ سے ترجیح حاصل ہوتی ہے فقہاء۔

قولہ وعند تعذر المصیر الیہ الخ یعنی جب جہتین متعارضتین کے بعد والی جہت کی طرف رجوع کرنا ممکن نہ ہو

یہاں طور کہ سنتیں باہم متعارض ہوں، اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور قیاس بھی متعارض ہوں یا ان کے بعد کوئی دلیل موجود نہ ہو تو اس وقت تقریر اصول واجب ہوگی یعنی ہر شے کا اثبات اس کے اصل پر ہوگا اور جو شے جس چیز پر رد دلیلین سے پہلے قائم تھی اسے اسی چیز پر باقی رکھنا ہوگا جیسے سورہ بخاری یعنی گدھے کے جھوٹے کے بارے میں ہے کہ جب تمام دلائل متعارض ہوں تو تقریر اصول واجب ہوگی چنانچہ امام بخاری رحمہ اللہ تعالیٰ نے اور آپ کے علاوہ اور محدثین کرام نے بھی روایت کیا ہے "ان النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہی عن لحوم الحمر الاہلیۃ فی یوم خیبر الحدیث کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خیبر کے ن گھریلو گدھوں کے گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ اور دوسری روایت میں غالب ابن نمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے "انہ قال لرسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لم یبق من مالی الا حمیرات فقال کل من سمین مالک اخرجه الطحاوی فی معانی الآثار بطریق متنوعۃ" کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کی کہ میرے مال سے سوائے چند گدھوں کے اور کچھ نہیں بچا تو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے نمبر (نفع بخش) مال سے کھاؤ" دیکھئے کہ اس حدیث میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گھریلو گدھوں کا گوشت کھانا مباح فرمادیا تو جب گھریلو گدھوں کے گوشت کے باب میں تعارض واقع ہوا تو ان کے سورہ (جھوٹے) کے باب میں بھی اشتباہ لازم ہوا کیونکہ سورہ گوشت سے پیدا ہوا ہے۔ اور اقوال صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم بھی اس مسئلہ میں متعارض ہیں کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حماد و بعل کے جھوٹے پانی سے وضو کو مکروہ قرار دیتے ہیں اور آپ فرماتے ہیں "انہ وجس" اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے تھے کہ حماد کا جھوٹا پاک ہے اس کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس مسئلہ میں دو قیاس بھی متعارض ہیں کیونکہ جب سورہ کا عرق (پسینے) پر قیاس کیا جائے تو اس کی طہارت کا حکم کیا جائے گا کیونکہ الروایۃ الظاہرہ میں اس کا عرق طہار ہے اور جب گدھے کے دودھ پر قیاس کیا جائے تو اس کی نجاست کا حکم کیا جائے گا کیونکہ اصح الروایتیں میں گدھی کا دودھ نجس ہے اور اس کی تقریر میں کہیں یوں کہا جاتا ہے کہ سورہ حماد کے جس ہونے کے لئے سورہ کتاب سے لاتی کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ حماد میں بکثرت ضرورت ہوتی ہے اور کتاب میں نہایت کم ضرورت ہوتی ہے اور سورہ حماد کو طہار ہونے کے لئے سورہ مزہ سے لاحق کر دینا بھی ممکن نہیں ہے اس لئے کہ نسبت گدھے کے ہرہ میں ضرورت زیادہ ہوتی ہے۔ پس جب تمام دلائل متعارض ہو گئے اور ترجیح کا دروازہ بھی مسدود ہو گیا تو الترضی اور المامد میں سے ہر ایک کو اس کے اصل پر برقرار رکھنا ضروری ہو گیا۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ باقی ظاہر ہونے کی حیثیت سے معروف ہے لہذا وہ جس نہ ہوگا بھی وجہ ہے کہ بے وضو پر بار طہار کا استعمال اور اس سے وضو کرنا

ضروری ہوا اور آدمی چونکہ اصل کے اعتبار سے محدث یعنی بے وضو ہوتا ہے اس لئے وہ محدث ہی رہا اور چونکہ تعارض کی وجہ سے حدیث باقی رازائل نہ ہوا اس لئے تم کو اس کے ساتھ ملا لینا ضروری ہوا۔

قوله لا یصلح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ اس استدلال سے ایک دہم کا ازالہ فرما رہے ہیں وہ یہ بتا رہے ہیں کہ قیاس شرعی جب باطل ہو گیا تو اب اس قیاس کا اعتبار کر لیا جائے جو کہ مجرد اسے پر مبنی ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے اس استدلال سے اس کا ازالہ ہو گیا کہ وہ قیاس جو مجرد اسے ہے وہ غیر معتبر ہے کیونکہ قیاس جو کہ مجرد اسے ہے وہ ابتداء الامر حکم کے اثبات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے پس اگر ہم سوچ جا رہے ہیں کہ قیاس کی نجات کا حکم جاری کریں تو لازم آئے گا کہ قیاس سے ابتداء الامر حکم کو ثابت کیا جائے کیونکہ حکم مذکور کے لئے کوئی اور نص تو وارد ہوئی نہیں ہے جس سے یہ حکم ثابت ہوتا اور نہ یہ حکم کسی علت بائعہ کی بنا پر ثابت ہوتا ہے پس سوچ جا رہے ہیں کہ قیاس کی طہارت و نجاست میں سے کسی ایک کے ساتھ حکم لگانا یہ حکم کو قیاس یعنی مجرد اسے سے ثابت کرنا ہو گا اور قیاس یعنی مجرد اسے سے بغیر علت کے کسی حکم کا اثبات جائز نہیں ہے۔

قوله قيل ان الماعز الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا یہ قول ”لما تعارضت“ کا جواب ہے یعنی جب تمام دلائل متعارض ہو گئے اور یہاں کوئی مرجع بھی نہیں ہے تو پانی اور آدمی میں سے ہر ایک کو اس کی اصلیت پر قائم و برقرار رکھنا ضروری ہوا چنانچہ پانی یعنی سوچ جا رہے ہیں اصل میں طہار کی حیثیت سے معروف ہے لہذا وہ تعارض مذکور کی بنا پر لعاب حمار کے مل جانے کی وجہ سے نجس نہیں ہو گا کیونکہ لعاب حمار کی نجاست مشکوک ہے اور پانی کی طہارت یقینیہ ہے پس ماہ مذکور کے طہر فی الاصل ہونے کی بنا پر اس کا استعمال ضروری ہوا اور آدمی چونکہ اصل کے اعتبار سے محدث (بے وضو) ہے اس لئے وہ محدث ہی رہا اور اس پانی کے ساتھ اس کا حدیث رائل نہ ہوا اس لئے اس کے ساتھ تم کو ملا لینا واجب ہوا۔ سوال جب تم نے ہر شے کو اس کے اصل پر برقرار رکھا ہے تو آپ کے لئے ضروری ہوا کہ آپ یوں کہیں کہ پانی جس طرح اصل کے اعتبار سے طہر ہے اسی طرح یہ اصل کے اعتبار سے مطہر ہے پس جب پانی اصل کے اعتبار سے مطہر ہے تو پھر اس کے ساتھ تم کو ملانے کی کیا حاجت ہے۔ الجواب۔ ہم نے پانی کو ایک اصل (یعنی اس کے طہر ہونے) پر برقرار رکھا ہے تاکہ آدمی اپنے اصل پر برقرار رہے اگر ہم پانی کو مطہر ہونے کی حیثیت سے بھی برقرار رکھیں تو آدمی کی اصلیت (حدیث) فوت ہو جاتی پس ہم نے ممکن حد تک عمل کیا ہے۔

قوله وسمی مشکوکا۔ بعض نسخوں میں ”مشکو کا“ کے بجائے ”مشکلا“ کا لفظ ہے یعنی سوچ جا رہے ہیں کہ نام مشکوک یا مشکلا تعارض مذکور کی وجہ سے رکھا گیا ہے پس جب ہم نے اُن دلائل کو دیکھا جو پانی کے طہر ہونے کو ثابت کرتے ہیں تو ہم نے دوسرے

پانیوں کی طرح اس کے طہر ہونے کا حکم لگایا اور جب ہم نے اُن دلائل کی طرف دیکھا جو اس کے نجس ہونے کو ثابت کرتے ہیں تو ہم نے اس کی نجاست کا حکم لگایا تو اس وجہ سے اس میں شک اور اشکال واقع ہوا اور سوچ جا رہے ہیں اس وجہ سے شک اور اشکال نہیں ہے کہ اس کا حکم مجہول ہے بلکہ اس کا حکم تو معلوم ہے یعنی اس سے وضو کرنا اور اس کے ساتھ تم کو ملا لینا واجب ہے۔

وَأَمَّا إِذَا وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْقِيَاسَيْنِ لَمْ يَسْقُطْ بِالتَّعَارُضِ لِيَجِبِ الْعَمَلُ بِالْحَالِ بَلْ يَعْمَلُ الْمُجْتَهِدُ بَاتِّهَا شَاءَ بِشَهَادَةِ قَلْبِهِ لِأَنَّ الْقِيَاسَ حُجَّةً يُعْمَلُ بِهِ أَصَابَ الْمُجْتَهِدُ الْحَقَّ بِهِ أَوْ أَخْطَأَ فَكَانَ الْعَمَلُ بِأَحَدِهِمَا وَهُوَ حُجَّةٌ أَطْمَأَنَّنَ قَلْبُهُ إِلَيْهَا بِنُورِ فَهْمِهِ أَوَّلَى مِنَ الْعَمَلِ بِالْحَالِ

ترجمہ اور جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو وہ دونوں قیاس تعارض کی وجہ سے ساقط نہ ہوں گے تاکہ حال کے ساتھ عمل واجب ہو بلکہ مجتہد ان دونوں قیاسوں میں سے جس کے ساتھ چاہے اپنے دل کی شہادت سے عمل کرے کیونکہ قیاس عمل کے حق میں حجت ہے خواہ مجتہد اس میں درستگی کو پہنچے یا غلط کرے پس ان دونوں قیاسوں میں سے کسی ایک کے ساتھ عمل کرنا درحقیقت وہ ایسی حجت ہے کہ اس سے مجتہد کا دل نور فراست کے ساتھ مطمئن ہے حال کے ساتھ عمل کرنے کی بنسبت اولیٰ ہے۔

تقریر و تشریح قوله واما اذا وقع الخ یعنی جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ہم ان کے تساقط کا قول نہیں کرتے کیونکہ ان کے تساقط ایسی دلیل شرعی کی طرف رجوع کرنے پر مجبور کرتا ہے جس سے اس مادہ کو حکم معلوم ہوا اور قیاس کے بعد سوائے عمل بالحال یعنی استصحاب کے اور کوئی دلیل نہیں ہے جس کی طرف رجوع کیا جائے اور حال ہمارے نزدیک حجت نہیں ہے اور اس کی طرف تو صرف ضرورت کے وقت ہی رجوع کیا جاتا ہے جیسا کہ سرگودھا میں ہم نے اس کی طرف رجوع کیا ہے بلکہ مجتہد ان دونوں قیاسوں میں سے جس کسی ایک سے اس کا دل نور فراست سے مطمئن ہو سکے اس پر عمل کرے گا اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شہادت قلب شرط نہیں ہے بلکہ ان کے ہاں مجتہد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیاس میں سے جس کسی قیاس پر عمل کرنا چاہے

عمل کر سکتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر اجتہادی مسئلہ میں ایک ہی وقت میں ان کے دو یا زیادہ اقوال برتتے ہیں بخلاف ہمارے اندر کو
کے کہ ان سے کسی ایک مسئلہ میں دو قول مروی نہیں ہوتے مگر دو وقتوں میں پس ایک صحیح ہوتا ہے اور دوسرا فاسد۔

قوله لان القياس الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اب اس امر پر استدلال پیش کرتے ہیں کہ دو قیاسوں میں سے ایک پر
تحری کے ساتھ عمل کرنا واجب ہے اور استصحاب کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیونکہ قیاس عمل کے قی میں حجت ہے برابر ہے
کہ مجتہد اس میں صواب کو پہنچے یا غلط کرے تو جب قیاس ہر حال میں حجت ہوا تو پھر ان دونوں قیاسوں میں سے کسی ایک کے ساتھ
عمل کرنا جبکہ مجتہد فوراً فراموشی سے اس کے ساتھ مطمئن ہو حال کے ساتھ عمل کرنے سے ادنیٰ ہے۔ فاذن لا خلاف استدل
کا اس فور کے ساتھ دیکھا جس کو اللہ تعالیٰ نے اس میں دو دعوت فرمایا ہے اور الصالح میں ہے الفرائض بالکسر اسم من قولك
«تفرست ذیر خیر ای البهرت وعلمت»۔

**ثُمَّ التَّعَارُضُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ بَيْنَ الْحَجَّتَيْنِ بِإِجَابِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ضِدَّ
مَا يُوجِبُهُ الْآخَرَى فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ فِي مَحَلٍّ وَاحِدٍ مَعَ تَسَاوِيهِمَا فِي الْقُوَّةِ**

ترجمہ۔ پھر تعارض ان دو دلیلوں کے درمیان محقق ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک ایک وقت میں ایک عمل میں اس چیز کی ضد
کو ثابت کرے جس چیز کو دوسری دلیل نے ثابت کیا ہے باوجود اس کے کہ یہ دونوں دلیلیں قوت میں برابر ہوں۔

تقریر و تشریح قوله ثم التعارض الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب معارضہ کے حکم کے بیان سے فارغ
ہوئے تو اب معارضہ کے رکن اور اس کی شرط کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تعارض ان دو دلیلوں کے درمیان متحقق ہوتا ہے
جو قوت میں مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک کو دوسری پر کوئی فوقیت حاصل نہ ہو نہ ذات میں اور نہ صفت میں۔ تو مصنف
رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں سے معارضہ کا رکن بیان کیا ہے پس اس بناء پر مشہور اور اجماع اور مترازا احادیث میں معارضہ حقیقیہ متحقق
نہیں ہوگا اور کتاب اللہ کے قرائن اور عام خصوص البصیر کے درمیان بھی معارضہ حقیقیہ متحقق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں ایک دوسرے
سے ذات کے اعتبار سے اولیٰ ہے اور اسی طرح مفسر اور محکم کے درمیان اور عبارة النفس و الإشارة النفس کے درمیان اصلاً معارضہ

محقق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے وصف کے اعتبار سے اولیٰ ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول یا ایجاب
کل واحد الخ معارضہ کی شرط کا بیان ہے جس کا حاصل اتحاد الوقت و المحل و کون الحكم متضاد کی طرف راجع ہوتا ہے۔ وقت کا ایک
ہونا اس لئے ضروری ہے کہ جب ان دو دلیلوں میں سے ایک سے ایک وقت میں ایک حکم ثابت ہو پھر دوسری دلیل سے دوسرے
وقت میں اس حکم کی ضد ثابت ہو تو اس کو معارضہ نہیں کہیں گے جیسے شراب کہ یہ ابتدا اسلام میں ہلال تقی پھر حرام ہوگئی کیونکہ یہاں
وقت ایک نہیں ہے اور معارضہ کے لئے فعل کا ایک ہونا بھی ضروری ہے کیونکہ جب ایک دلیل سے ایک حکم ایک محل میں ثابت
ہو پھر دوسری دلیل سے دوسرے محل میں اس حکم کی ضد ثابت ہو تو یہ معارضہ نہیں ہوگا جیسے حلقہ نکلخ غیر حرکات میں ایک دلیل سے
ثابت ہے اور دوسری دلیل سے حرکات میں حرکت نکلخ ثابت ہوتی ہے یہاں محل ایک نہیں ہے اور جب حکم متضاد ثابت نہ ہو تو پھر
بھی معارضہ متحقق نہیں ہوگا وھن ذلھن۔

اعلم۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے معارضہ کے رکن اور شرط کو تفصیلاً بیان نہیں کیا بلکہ ان کا اجمالاً بیان کیا ہے کما لا یخفى
اول معارضہ کے رکن یہ ہے «اختلاف الحجین علی سبیل الممانعة» اور معارضہ کی شرط یہ ہیں: اتحاد الوقت و اتحاد المحل و کون الحكم
متضاداً و تساوی الدلیلین۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ معارضہ میں اتحاد نسبت کی قید ضروری ہے۔ وھو یغنی عن جمیع
الشروط کما لا یخفى۔

**وَإِخْتِلَافٌ مَشَاخِطٌ فِي أَنَّ خَبَرَ النَّفْيِ هَلْ يُعَارِضُ خَبَرَ الْإِثْبَاتِ
أَمْ لَا وَإِخْتِلَافٌ عَمَلُ أَصْحَابِنَا الْمُتَقَدِّمِينَ فِي ذَلِكَ فَقَدْ رَوَى أَنَّ بَرِيرَةَ
أَعْتَقَتْ وَزَوْجَهَا عَبْدٌ وَرَوَى أَنَّهَا أَعْتَقَتْ وَزَوْجَهَا حُرّاً مَعَ اتِّفَاقِهِمْ
عَلَى أَنَّهُ كَانَ عَبْدًا فَأَصْحَابُنَا أَخَذُوا بِالْمُثَبِّتِ وَرَوَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَرَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرِمٌ وَاتَّفَقَتِ السَّوَابِغَاتُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِي الْحِلِّ الْأَصْلِيِّ**

فَجَعَلَ اصْحَابَنَا رَحِ الْعَمَلِ بِالنَّاتِي اَوَّلِيْ وَقَالُوْا فِي الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيْلِ اَنَّ الْجَرْحَ اَوَّلِيْ وَهُوَ الْمَثْبُتُ

ترجمہ۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا نفی کی خبر، اثبات کی خبر کے معارض ہوتی ہے یا نہیں اور ہمارے اصحاب متقدمین رحمہم اللہ تعالیٰ کا عمل بھی نفی اور اثبات کے معارض کی صورت میں مختلف ہے، پس بے شک روایات کیا گیا ہے کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر غلام تھا اور دوسری روایت میں آتا ہے کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر آزاد تھا باوجود اس کے کہ تمام راوی اس امر میں متفق ہیں کہ آپ کا شوہر باغی میں غلام تھا تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے مثبت پر عمل کیا ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلال تھے اور دوسری روایت میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے اور اس امر پر اکثر راوی متفق ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اصل میں نہیں تھے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے نافی کے ساتھ عمل کرنے کو اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی طرح جبہ جرح اور تعدیل میں تعارض ہو تو ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ جرح تعدیل سے اولیٰ ہے اور حال یہ ہے کہ جرح مثبت ہے۔

تقریر و تشریح نزد و اختلاف مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اس امر میں اختلاف ہے کہ حدیث نافی، حدیث مثبت کے معارض ہوتی ہے یا نہیں (مثبت سے مراد وہ دلیل (حدیث) ہے جو کسی ایسے امر زائد کو ثابت کرے جو پہلے ثابت نہ ہو اور نافی سے مراد وہ دلیل (حدیث) ہے جو امر زائد کی نفی کرے اور شی کو اس کی اپنی اصلی حالت پر باقی وقائم رکھے، تو شیخ ابوالحسن الکرخی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ مثبت، نافی پر مقدم ہے پس آپ کے نزدیک ان میں حقیقتہً کوئی تعارض نہیں ہے ہاں صرف صورتی تعارض ہے تو آپ کے نزدیک مثبت پر عمل کیا جائے گا اور عیسیٰ بن ابان رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ مثبت حدیث اور نافی حدیث میں حقیقتہً تعارض ہے اور راوی کے حالات کے پیش نظر ترجیح دینے کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور ہمارے اصحاب متقدمین یعنی ائمہ ثلاثہ حضرت امام

اعظم ابوحنیفہ اور حضرت امام ابو یوسف اور حضرت امام محمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا عمل، مثبت اور نافی کے معارض کی صورت میں بھی مختلف ہے کیونکہ بعض جگہوں میں مثبت پر عمل کرتے ہیں اور بعض جگہوں میں نافی کے ساتھ عمل کرتے ہیں چنانچہ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے قول "فقد روي ان جريرة الخ من ثابت كرتي هوئي فرمايا جس کا بیان یہ ہے کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مکاتبہ (لونڈی) تھیں اور ایک غلام مغیث کے نکاح میں تھیں جب انہوں نے بدل کتابت ادا کر دیا تو ان سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا "ملكك بضعاك فاختاري"، کہ اب تم اپنی شرمگاہ کی مالکہ ہو چکی ہو لہذا خود اپنا شوہر پسند کر لو، اور اس وقت آپ کا شوہر غلام تھا اور دوسری روایت میں مروی ہے کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر آزاد تھا باوجود اس کے کہ تمام راوی متفق ہیں کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا زوج حقیقتہً غلام تھا لیکن اس میں اختلاف ہے کہ جس وقت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو اختیار دیا تھا آیا اس وقت ان کا شوہر غلام تھا یا آزاد بعض کا قول ہے کہ ان کا شوہر حسب سابق غلام تھا یہی قول حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار ہے چنانچہ آپ معتقد کیلئے اسی صورت میں اختیار ثابت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر غلام ہو اور بعض کا قول یہ ہے کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا شوہر اس وقت آزاد ہو چکا تھا اور یہی قول حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا مختار ہے چنانچہ آپ معتقد کے لئے ہر صورت میں اختیار ثابت کرتے ہیں خواہ اس کا شوہر غلام ہو یا آزاد پس ہمارے اصحاب ثلاثہ نے مثبت پر عمل کیا ہے اور وہ خبر حریت ہے۔ غرضیکہ آزادی اگرچہ دارالاسلام میں اصل ہے اور غلامی عارض ہے لیکن جب تمام راوی اس امر پر متفق ہو چکے ہیں کہ حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا شوہر درحقیقت غلام تھا اور اختلاف صرف عارضی آزادی (جو کہ غلامی کے بعد والی حریت ہے) میں واقع ہے تو اس صورت میں عبودیت کی حدیث حریت عارضہ کی نفی کرنے والی ہوگی اور زوج جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اصل پر باقی رکھنے والی ہوگی اور حریت والی حدیث امر عارضی کو ثابت کرنے والی ہوگی پس نفی کی حدیث یعنی حضرت جریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں اور آپ کا شوہر اس وقت غلام تھا، اس قبیل سے ہے جس کا علم ظاہر حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے یعنی وہ دراصل غلام تھا پس ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اس طرح رہا اور غلام میں کوئی ایسی نشانی اور دلیل نہیں ہوتی ہے جس سے اس کا غلام ہونا پہچان لیا جائے اور وہ آزاد سے ممتاز ہو جائے لہذا نفی والی حدیث مثبت حدیث کی معارض نہیں ہو سکتی یعنی جو مروی ہے کہ حضرت جریرہ آزاد کی گئیں اور حال یہ ہے کہ آپ کا شوہر آزاد تھا کیونکہ جس راوی نے حریت کی خبر دی ہے بلاشبہ وہ خود اس کو یا بذریعہ خبر معتبر اس سے دانت ہوا ہوگا لہذا اس کا علم دلیل پر مبنی ہے اس لئے احناف نے اس واقعہ میں حدیث مثبت پر عمل کیا ہے اور شوہر آزاد

ہونے کی صورت میں بھی معتقہ کے لئے حیات ثابت کیا ہے۔

قوله وروی ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تزوج ميمونة

مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے مثبت حدیث اور نافی حدیث کے تقاض کی دوسری مثال پیش فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو ایک روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس وقت حالت احرام میں تھے اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے جب ان سے نکاح فرمایا تو حلال تھے یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے احرام نہیں باندھا ہوا تھا۔ یعنی اس امر میں تو روایات کا اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو اس وقت آپ حلت اصلی میں تھے بلکہ پہلے محرم تھے (یہاں روایت سے مراد اکثر روایت میں کل روایت سے مراد نہیں کیونکہ حضرت امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ نے الموطا میں سلیمان بن یسار سے روایت کیا ہے "وقال بعث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابدا رافع مولا ورجلا من الانصار فزوجا بنت الحاديث ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج" تو اس حدیث شریف میں احرام کی نفی ہے "اس مقام پر صاحب النافی فرماتے ہیں: "ولكن هذا مقطوع لان سليمان ولد سنة اربع وثلثين والودافع مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا يصح المعارضة للروايات المسندة كذا في التقدير" تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اکثر روایات کے اتفاق سے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے لیکن اس امر میں اختلاف ہو گیا کہ آیا جب حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو اس وقت آپ محرم تھے یا احرام کھول دیا تھا، پھر نکاح فرمایا تھا تو اس راوی نے جیسے یزید بن اعم ہے یہ روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہ سے نکاح فرمایا تھا اس وقت آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے احرام کھول دیا تھا تو اس کی خبر امر زائد کے لئے مثبت ہے اور امر زائد وہ طاری ہے اور اسی کے ساتھ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے عمل کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک حالت احرام میں نکاح درست نہیں ہے جس طرح کہ تمام کے نزدیک حالت احرام میں وطی درست نہیں ہے اور جس راوی نے جیسے ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یہ روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس وقت محرم تھے تو اس کی خبر جل طاری کے لئے نافی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ نے خبر نافی کے ساتھ عمل کو اولیٰ قرار دیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک محرم کے لئے نکاح حلال ہے اگرچہ وطی حرام ہے لہذا نفی کی

روایت "یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے" "ما یعرف بدليله" کی قبیل سے ہے اور وہ دلیل محرم کی ظاہری ہیئت و کیفیت ہے یعنی بے سلع ہوئے کپڑے پہننا ناخن نہ کاٹنا اور سرنہ مونڈنا تو اس احرام کا علم دلیل پر مبنی ہے تو نافی، مثبت کے معارض ہوگی اور مثبت سے مراد یہ حدیث ہے کہ "حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا اس حال میں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلال تھے" کیونکہ جس راوی نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حلال ہونے کی خبر دی ہے بلاشبہ اس نے آپ کو حلال ہونے والوں کے لباس اور ہیئت میں دیکھا ہوگا تو یہ بھی دلیل پر مبنی ہوا لہذا یہ دونوں دلیلیں باہم متعارض نہیں ہوں گی تو اب راوی کے حالات کے اعتبار سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کی ضرورت پیش آئی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو یزید بن اعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت پر ترجیح دینا اولیٰ ہے کیونکہ یزید بن اعم رضی اللہ تعالیٰ عنہما صنف واتفق ان حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مسادی نہیں ہیں لہذا اسی بنا پر یہاں حدیث نافی کو معمول پر قرار دیا گیا ہے۔

قوله قالوا في الجرح الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اسی طرح جب جرح اور تعدیل میں تقاض واقع ہو جائے طور کہ شاہد کے متعلق دو برابر کے شخص گفتگو کرتے ہیں ایک کہتا ہے کہ یہ شاہد فاسق ہے اور دوسرا کہتا ہے کہ یہ شاہد عادل ہے تو یہاں شاہد کے متعلق فاسق کہنا جرح ہے اور اس کے متعلق عادل ہونے کا قول تعدیل ہے اور تعدیل امر اصلی ہے کیونکہ انسان میں اصل عدالت ہے تو تعدیل کا قول نافی ہوا اور شاہد کے متعلق فاسق کا قول یہ مثبت ہے کیونکہ اس سے امر زائد عارضی یعنی فسق ثابت ہوتا ہے۔ تو ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ یہاں جرح جو کہ مثبت ہے یہ تعدیل (جو کہ نافی ہے) سے اولیٰ ہے۔ پس یہاں تک مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو ثابت کر دیا کہ ہمارے اصحاب تقاض مذکور کی صورت میں کبھی مثبت پر عمل کرتے ہیں اور کبھی نافی پر عمل کرتے ہیں۔

وَالْأَصْلُ فِي ذَلِكَ أَنَّ النَّفْيَ مَتَى كَانَ مِنْ جَنْسِ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِهِ
أَوْ كَانَ مِمَّا يَشْتَبِهُ حَالَهُ لَكِنْ عَرَفَ أَنَّ الرَّاَوِيَّ اعْتَمَدَ عَلَى دَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ

كَانَ مِثْلَ الْإِثْبَاتِ وَالْإِثْبَاتُ فِي حَدِيثِ بَرِيرَةَ مِمَّا لَا يُعْرَفُ إِلَّا
بِظَاهِرِ الْحَالِ فَلَمْ يُعَارِضْ الْإِثْبَاتُ وَفِي حَدِيثِ مَيْمُونَةَ مِمَّا يُعْرَفُ
بِدَلِيلِهِ وَهُوَ هَيْئَةُ الْمُحْرَمِ فَوَقَعَتِ الْمَعَارِضَةُ وَجَعَلَ سَرَادِيَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ
أَنَّهُ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ مُحْرَمٌ أَدْلَى مِنْ سَرَادِيَةَ يَزِيدُ بْنُ الْأَصَمِ لِأَنَّهُ لَا
يُعْدِلُهُ فِي الضَّبْطِ وَالْإِتْقَانِ وَطَهَارَةِ الْمَاءِ وَحُلِّ الطَّعَامِ وَالشَّرَابِ
مِنْ جَنْسٍ مَا يُعْرَفُ بِدَلِيلِهِ مِثْلُ النِّجَاسَةِ وَالْحَرَمَةِ فَيَقْعُ التَّعَارُضُ
بَيْنَ الْخَبَرَيْنِ فِيهِمَا وَعِنْدَ ذَلِكَ يَجِبُ الْعَمَلُ بِالْأَصْلِ

ترجمہ۔ اور مثبت اور نافی کے تعارض کے سلسلہ میں قاعدہ یہ ہے کہ نفی جب ”مایعساف بدلیلہ“ کی مجلس سے
ہو یا اُس قبیل سے ہو جس کا حال مشتبہ ہو لیکن یہ معلوم ہو گیا ہو کہ راوی نے معرفت کی دلیل پر اعتماد کیا ہے (تو ان دونوں صورتوں
میں، نفی اثبات کی مثل ہوگی ورنہ نہیں پس حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں جو نفی ہے وہ اس قبیل سے ہے
جس کا علم ظاہر حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے لہذا نفی، اثبات کے معارض نہیں ہو سکتی اور نفی جو کہ حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا
کی حدیث میں ہے وہ ”مایعساف بدلیلہ“ کی جنس سے ہے اور وہ دلیل محرم کی ظاہری ہیئت و کیفیت ہے نفی
اور اثبات کے درمیان معارضہ واقع ہوا اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت کو ترجیح دینا اور وہ روایت یہ ہے
کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا درحالیکہ آپ محرم تھے ادلی ہے۔ یہ یزید بن
الاصم کی روایت سے ہو کہ یزید بن اصم رضی اللہ تعالیٰ عنہما ضبط و اتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے برابر نہیں
ہیں اور طہارت مآء اور حلت طعام و شراب ”مایعساف بدلیلہ“ کی جنس سے ہے مثل نجاست و حرمت کے پس دونوں
خبروں میں تعارض واقع ہوا تو اس وقت اصل پر عمل کرنا واجب ہے۔

تقریر و تشریح قول والاصل فی ذلك الخ جب امام کرخی اور ابن ابان رحمہما اللہ تعالیٰ کے درمیان

اختلاف واقع ہوا اور ہمارے اصحاب متقدمین کے درمیان بھی مسئلہ مذکورہ میں اختلاف تھا تو ایسے ضابطہ اور قاعدہ
کلیہ کی اختیار و ضرورت ہوئی جس سے یہ اختلاف مرتفع ہو جائے تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”والاصل
فی ذلك الخ“ سے اس قاعدہ کلیہ کا بیان فرما رہے ہیں اور یہ تحقیق کا مختار ہے تو فرماتے ہیں کہ نفی جب ”مایعساف
بدلیلہ“ کی جنس سے ہو یا اس (نفی) کا حال مشتبہ ہو یا اس طور کہ نفی بذات خود اس قبیل سے ہو جو دلیل سے مستفاد ہونے
کا بھی احتمال رکھتی ہے اور استصحاب پر مبنی ہونے کا بھی احتمال رکھتی ہے لیکن جب راوی کے حال کی تحقیق و تحقیق کی
جائے تو معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے اور صرف گذشتہ حالت پر اس کی بنیاد نہیں رکھی ہے پس ان دونوں
صورتوں میں نفی، اثبات کی طرح ہوگی کیونکہ اثبات پر پیشہ دلیل ہوتی ہے یہ بغیر دلیل کے نہیں ہوتا ہے تو جب نفی بھی دلیل پر
مبنی ہو تو وہ اثبات کی طرح ہوگی چنانچہ ان دونوں میں تعارض واقع ہوگا کیونکہ یہ دونوں وقت میں برابر ہیں اب اس تعارض
کو دور کرنے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہوگی پس اس صورت میں عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل ہوگا اور
نفی اگر ان دونوں صورتوں میں سے نہ ہو یا اس طور کہ وہ ”مایعساف بدلیلہ“ کی جنس میں سے بھی نہ ہو اور اس قبیل
سے بھی نہ ہو جس میں یہ معلوم ہوا ہو کہ راوی نے دلیل پر اعتماد کیا ہے بلکہ راوی نے نفی کی بنیاد گذشتہ ظاہر حال پر رکھی ہے
تو نفی معارضہ میں اثبات کی طرح نہ ہوگی بلکہ اثبات، نفی سے ادلی ہوگا کیونکہ اثبات دلیل پر مبنی ہے اور نفی کے لئے کوئی
دلیل نہیں ہے تو ان دونوں میں تعارض کا تحقق نہیں ہوگا۔ بلکہ اس صورت میں اثبات پر عمل ہوگا پس اس وقت امام
کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب پر عمل ہوگا۔

قولہ فالنفي في حديث بريرة رضی اللہ تعالیٰ عنہا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ قاعدہ کلیہ کے بیان
کے بعد اب اُس پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی حدیث میں نفی اُس قبیل سے ہے جس کا علم ظاہر
حال کے بغیر نہیں ہوتا ہے وہ حدیث یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آدا کردی گئیں، ایسی حالت میں کہ ان کے شوہر غلام
تھے، یعنی کہ ان کے شوہر دراصل غلام تھے تو ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اسی طرح رہے اور غلام میں کوئی ایسی دلیل اور علامت
تو ہونی نہیں ہے جس سے اس کے غلام ہونے کی معرفت، حاصل ہو سکے اور آزاد سے ممتاز ہو سکے لہذا یہ نفی، اُس اثبات کے
معارض نہیں ہو سکتی جو دوسرے راوی کے قول میں ہے۔ وہ قول یہ ہے کہ حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا آزاد کی گئیں یا غلام

ان کے شوہر آزاد تھے، کیونکہ جس راوی نے ان کے شوہر کے آزاد ہونے کی خبر دی ہے بلاشبہ وہ خود منکر یا بذریعہ غیر معتبر اس سے واقف ہوا ہوگا اس لئے اس کا علم دلیل پر مبنی ہوگا لہذا اخبار حریت، اخبار نفی حریت، ای عبدیت سے مقدم ہوگی بناء بریں ہم احناف نے اس واقعہ میں مثبت پر عمل کیا ہے اور شوہر آزاد ہونے کی صورت میں بھی معتقہ کے لئے خیار ثابت کیا ہے، اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے نفی پر عمل کیا ہے چنانچہ وہ معتقہ کے لئے خیار صرف اسی صورت میں ثابت کرتے ہیں جبکہ اس کا شوہر غلام ہو۔

قولہ والنفی فی حدیث میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے نفی کے ”ما یصرف بدلیلہ“ کی جنس میں سے ہونے کی مثال بیان فرما رہے ہیں کہ وہ حدیث جو مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا در انحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم محرم تھے، اور دلیل محرم کی ظاہری ہیئت و کیفیت ہے مثلاً بے سٹے ہوئے کپڑے پہننا، ناخن نہ ترشوانا اور سر نہ مونڈنا تو اس احرام کا علم دلیل پر مبنی ہوگا اس لئے یہ نفی، اثبات کی طرح دلیل پر مبنی ہونے کی وجہ سے اثبات کی مثل ہوگی۔ پس ان دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوا تو راوی کے حال کے اعتبار سے ترجیح کی ضرورت ہوئی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی روایت (کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا در انحالیکہ آپ محرم تھے) حضرت یزید بن اسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت (کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے نکاح فرمایا در انحالیکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حلال تھے) سے ادلی ہے کیونکہ یزید بن اسم رضی اللہ تعالیٰ عنہ، ضبط و اتقان میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے مساوی نہیں ہیں لہذا اس واقعہ میں خبر نفی پر عمل کیا گیا ہے۔

قولہ وطہارة الماء وحل الطعام والشراب الخ یہ اس کی مثال ہے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے لیکن مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کی عبارت میں تسامح ہے ادلی یہ ہے کہ یوں فرماتے کہ طہارة الماء وحل الطعام والشراب کی خبر اس قبیل سے ہے جس کا حال مشتبہ ہو لیکن جب یہ معلوم ہو جائے کہ راوی نے دلیل معرفت پر اعتماد کیا ہے تو خیر نفی بھی ”ما یصرف بدلیلہ“ کی جنس سے شمار ہوگی۔ تفصیل المقام یہ ہے کہ پانی میں اصل پاک ہونا اور کھانے میں اصل حلال ہونا ہے اب اگر وہ خبروں کی خبریں باہم متعارض ہو جائیں ایک کے کہ یہ نجس و حرام ہے اور دوسرے کے کہ یہ پانی ظاہر یا یہ کھانا حلال ہے پس خبر اول عارضی نجاست و حرمت کے لئے مثبت ہے اور اس میں کوئی شک

نہیں ہے کہ یہ کسی دلیل پر مبنی ہوگی اور وہ دلیل یہ ہے کہ اس خبر نے سبب حرمت و نجاست کو دیکھ کر خبر دی ہوگی اور خبر ثانی حرمت و نجاست مذکور تین کے لئے تافی ہے تو اس صورت میں اس خبر کا حال معلوم کرنا ضروری ہے اگر معلوم ہو جائے کہ اس کی خبر کی بنیاد محض اس امر پر ہے کہ پانی کی اصل طہارت اور کھانے کی اصل حلت ہے تو اس کی خبر ناقابل قبول ہوگی کیونکہ یہ تو نفی بلا دلیل ہے اس کے مقابلہ میں نجاست و حرمت کی خبر قابل قبول ہوگی کیونکہ یہ امر زائد کی مثبت ہے اور اگر یہ معلوم ہو کہ دوسرے کی خبر نفی دلیل پر مبنی ہے مثال کے طور پر اس نے خود پانی، نہر جاری، یا چشمہ جاری یا دہ درہ خوش سے لیا ہوگا اور خود ہی پاک برتن میں دکھا ہوگا اور جب سے اس نے اس پانی کو اس برتن میں دکھا کبھی اس سے جدا نہیں ہوا تا کہ یہ گمان ہو کہ کسی نے اس میں نجاست ڈال دی ہوگی تو اس وقت یہ خبر نفی بھی ”ما یصرف بدلیلہ“ کی جنس سے ہوگی جیسے نجاست و حرمت کی خبر آب دونوں خبروں میں تعارض واقع ہوا تو اس صورت میں اصل پر عمل کرنا واجب ہے وہ پانی کی طہارت اور کھانے کی حلت ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ سَرَّحَ بِفَضْلِ عَدَدِ السَّرَوَاتِ لَاقَاتِ الْقَلْبِ إِلَيْهِ أَمِيلُ
وَبِالذُّكُورَةِ وَالْحَرَايَةِ فِي الْعَدَدِ دُونَ الْأَفْرَادِ لَاقَاتِ بِهِ تَتِمُّ الْحُجَّةُ فِي الْعَدَدِ
وَاسْتَدَلَّ بِمَسَائِلِ الْمَاءِ إِلَّا أَنَّ هَذَا مَتْرُوكٌ بِإِجْمَاعِ السَّلَفِ

ترجمہ۔ اور بعض لوگوں نے (دو متعارض خبروں میں سے ایک کو دوسری پر) راویوں کی تعداد میں زیادتی سے ترجیح دی ہے کیونکہ دل اس کی طرف زیادہ میلان کرتا ہے اور ان بعض لوگوں نے زکوٰۃ و حریت جو کہ عدد میں ثابت ہو سوسے افراد کے سے ترجیح دی ہے کیونکہ وصف زکوٰۃ و حریت کے ساتھ عدد میں حجت تام ہوتی ہے (اور افراد میں حجت تام نہیں ہوتی ہے) اور ان بعض لوگوں نے پانی کے مسائل سے دلیل پکڑی ہے مگر ان کا اشتیاء مذکورہ میں سے کسی ایک سے ترجیح دینا اجماع سلف سے متروک ہے۔

تقریر و تشریح قولہ وَمِنَ النَّاسِ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ صحیح ترجیح کے بیان کے بعد اب ترجیح

فاسد کا بیان فرماتے ہیں کہ عبد اللہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے دو متعارض خبروں میں سے ایک کو دوسری پر راویوں کی تعداد میں زیادتی سے ترجیح دی ہے بایں طور کہ دونوں خبروں میں سے ایک خبر کے راوی تین ہوں اور دوسری خبر کے راوی چار ہوں تو چار راویوں والی خبر کو دوسری خبر پر ترجیح ہوگی کیونکہ تین راویوں والی خبر کی نسبت چار راویوں والی خبر کی طرف دل کا میلان زیادہ ہوتا ہے کیونکہ ترجیح کا مدار قوت پر ہے جو کہ ایک خبر میں پائی جاتی ہے اور دوسری میں نہیں اور کثرتِ رواۃ میں ایک طرح کی قوت ہوتی ہے کیونکہ ایک جماعت کا قول بنسبتِ دویاتین کے قول کے تین میں اتنی اور افادہ علم کے اعتبار سے اقرب اور سہو سے ابعَد ہوتا ہے۔

قوله وبالذکر والحقیت الخ یہ دوسری ترجیح فاسد ہے یعنی عدد میں سوائے افراد کے جو زکوت و حریت ہوتی ہے وہ دہر ترجیح بن سکتی ہے بایں طور کہ ایک خبر کے راوی دو مرد ہوں اور دوسری خبر کی راوی دو عورتیں ہوں یا ایک خبر کے راوی دو آزاد آدمی ہیں اور دوسری خبر کے راوی دو غلام ہیں تو تعارض کے وقت دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح ہوگی اسی طرح دو آزاد آدمیوں کی خبر کو دو غلاموں کی خبر پر ترجیح ہوگی کیونکہ دو آزاد مردوں کی خبر حجت تامہ ہے اور دو غلاموں کی خبر حجت نامہ نہیں ہے۔ اسی طرح دو عورتوں کی خبر حجت نامہ نہیں ہے اگرچہ دو غلاموں اور دو عورتوں کی خبر میں نصابِ خبر موجود ہے اور وہ عدد ہے اور وہ کم از کم دو ہیں لیکن جب ان دونوں خبروں میں سے ایک میں وصفِ زکوت و حریت ثابت ہے اور دوسری میں نہیں تو پہلی کو دوسری پر ترجیح ہوگی جیسا کہ شہادتیں ہوتا ہے۔

قوله دُونَ الْاِفرادِ یعنی اُس وصفِ زکوت و حریت کا کوئی اعتبار نہیں ہے جو افراد میں دہر اہماد میں ثابت ہو کیونکہ خبر کا نصاب (یعنی عدد) ان دونوں میں مفقود ہے تو ان دونوں میں سے کسی کی خبر بھی حجت نہیں ہے لہذا ایک آزاد مرد کی خبر کو ایک غلام کی خبر پر یا ایک عورت کی خبر پر ترجیح نہیں ہوگی۔ ہاں دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی۔ اسی کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وصفِ زکوت و حریت کے ساتھ عدد ہی میں حجت تامہ ہوتی ہے افراد میں نہیں۔

قوله واستدل بمسائل الماع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اُن لوگوں کی دلیل ذکر کر رہے ہیں جنہوں نے راویوں کی تعداد میں زیادتی کو اور زکوت و حریت کو دہر ترجیح قرار دیا ہے اُن کی دلیل حضرت امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا وہ قول ہے جس کو آپ نے پانی کے مسائل پر بیان کرتے ہوئے مبسوط کی کتاب الاستحسان میں ذکر کیا ہے کہ دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر اور دو آزاد مردوں کی خبر کو دو غلاموں کی خبر پر اور دو مردوں کی خبر کو دو عورتوں کی خبر پر ترجیح ہوگی یعنی جب ایک

شخص مثلاً پانی کی طہارت اور طعام کی حلت کی خبر دے اور وہ شخص پانی کی نجاست اور طعام کی حرمت کی خبر دیں تو دو راویوں کی خبر کو ایک راوی کی خبر پر ترجیح ہوگی اسی طرح دو آزاد آدمیوں اور دو غلاموں کی خبر کا اور دو مردوں اور دو عورتوں کی خبر کا حال ہے تو جب ترجیح مذکور پانی اور طعام کے مسائل میں ثابت ہوئی تو پھر یہ ترجیح اخبار میں بھی ثابت ہوگی۔

قوله الا ان هذا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب یہ مذہب مرجوح تھا اور مذہب مخالف راجح اور وہ یہ ہے کہ فضلِ عدد اور زکوت و حریت دہر ترجیح نہیں ہیں کیونکہ کثرتِ عدد اُس وقت تک قوت کا فائدہ نہیں دیتی جب تک کہ خبر جیز احاد سے نکل کر نہ ہو تو اگر وہ حدِ شہرت کو نہ پہنچ جائے کیونکہ اس مرتبہ میں عدد قلیل اور کثیر ظن کا فائدہ دینے میں برابر ہوتے ہیں اور اسی طرح ترجیح کے سلسلہ میں عدالت کا اعتبار ہے اور راویوں کی تعداد میں زیادتی اور زکوت و حریت کا عدالت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے دیکھئے کہ حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا عورت ہونے کے باوجود بہت سارے مردوں پر فضیلت رکھتی ہیں اور حضرت بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ غلام ہونے کے باوجود بہت سارے آزاد لوگوں پر فضیلت رکھتے ہیں۔ اسی طرح چھوٹی سی جماعت عاہلہ جماعت کثیر عاصیہ پر فضیلت رکھتی ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا رد کرتے ہوئے فرمایا کہ ترجیح مذکور سلف کے اجماع سے منزوک ہے کیونکہ سلف ان امور کی دہر سے ترجیح نہیں دیتے تھے جن کو ہم نے دہر ترجیح قرار دیا ہے (یعنی فضلِ عدد و رواۃ اور زکوت و حریت) بلکہ زیادہ ضبط و زیادہ القان اور زیادہ قناعت سے ترجیح ہوتی ہے اور ان لوگوں نے جو پانی کے مسائل سے استدلال کیا ہے یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نجاست و طہارت و طہارۃ و طہارۃ کی خبر پر اخبار عن مشاہدہ و خیال ہے پس یہ شہادت کے معنی میں ہوگی تو اس میں عدد اور زکوت و حریت کی رعایت ملحوظ رہے گی بخلاف الاخبار فی الاخبار کے کہ اس میں فضلِ عدد و رواۃ اور زکوت و حریت کا لحاظ نہیں ہوگا۔ و ہذا هو مختار الامام ابی حنیفہ و ابی یوسف و عامۃ اصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ۔

وہذہ الحجۃ بجملتہا تحتمل البیان و ہذا باب البیان و ہوعلیٰ خمسۃ اوجہ بیان تفسیر و بیان تفسیر و بیان تغیر و بیان تبدل و بیان ضرورۃ اما بیان التفسیر فہو توکید الکلام بما یقطع احتمال

المجاز أو الخُصُوصُ فَيَصِحُّ مَوْصُولًا وَمَفْصُولًا بِالِاتِّفَاقِ وَكَذَلِكَ بَيَانُ التَّفْسِيرِ وَهُوَ بَيَانُ الْمُجْمَلِ وَالْمُشْتَرَكِ

ترجمہ۔ اور یہ دلائل اپنے صحیح اقسام کے ساتھ بیان کا احتمال رکھتے ہیں اور یہ "باب البیان" ہے اور بیان کی پانچ اقسام ہیں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغیر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت (۶) بیان تفسیر یہ ہے کہ کلام کو ایسے الفاظ سے مژگن کرنا جس سے مجاز یا خصوص کا احتمال باقی نہ رہے پس یہ بالاتفاق موصولہ و مفصولہ دونوں طرح صحیح ہے اور اسی طرح بیان تفسیر ہے اور وہ مجمل اور مشترک کا بیان ہے۔

تقریر و تشریح قولہ "وهذا الحجة" یعنی کتاب وسنت کہ جن کا بیان پہلے ہو چکا ہے (اور یہاں جمع کے لفظ کا وارد کرنا کتاب وسنت کے اقسام کی کثرت کے اعتبار سے ہے) وہ اپنی تمام قسموں خاص، عام وغیرہا ساری حکم کے بیان کا احتمال رکھتی ہیں یعنی وہ اس امر کا احتمال رکھتی ہیں کہ بیان کی پانچ انواع میں سے کسی نوع سے منظم اپنے مقصود کو بیان کرے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کا قول "وهذه الحجة" "باب البیان" کے کتاب وسنت کے بعد وارد کرنے کے لئے تمہید ہے۔

قولہ "وهذا باب البیان"۔ لفظ بیان کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے (۱) بیان کا اطلاق فعل بیّن یعنی اظہار پر ہوتا ہے (۲) بیان کا اطلاق اُس شئی پر ہوتا ہے جس سے تبيين حاصل ہوتی ہے جیسے دلیل (۳) بیان کا اطلاق تبيين کے متعلق اپنی علم پر ہوتا ہے۔ پس جس نے اطلاق اول کی طرف نظر کی (جیسے ابی بکر الصمیری اور صاحب التوضیح) اُس نے کہا "هو ایضاً المقصود" یعنی بیان مقصود کے ظاہر کرنے کے لئے ہے اور جس نے اطلاق ثانی کو دیکھا جیسے (اکثر فقہاء اور متکلمین) اس نے کہا "هو دلیل" کہ بیاں دلیل کو کہتے ہیں اور جس نے اطلاق ثالث کو دیکھا (جیسے ابی بکر الدقاق اور ابی عبد اللہ البکری) اُس نے کہا "هو العلم" کہ بیان وہ علم ہے جس سے مقصود ظاہر ہو اور بیان بالاستقراء پانچ قسم ہے (۱) بیان تقریر (۲) بیان تفسیر (۳) بیان تغیر (۴) بیان تبدیل (۵) بیان ضرورت۔ پہلی چار اقسام میں لفظ بیان کی اضافت۔ "اضافت الجنس الی نوع" کے قبیل سے ہے جیسے علم الطب میں جنس کی اضافت اپنی نوع کی طرف ہے یعنی "بیان کہ وہ تقریر ہے" اور اسی طرح باقی تین اقسام میں قیاس کریں اور پانچویں قسم "بیان الضرورة" میں لفظ بیان کی اضافت "اضافۃ الشئی الی سببہ" کے قبیل سے ہے یعنی بیان جو

کو ضرورت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ واعلم اولاً: بیان کی پانچ اقسام میں دو مضبوط ہیں کہ بیان منطوق کے ساتھ ہوگا یا غیر منطوق کے ساتھ ثانی بیان ضرورت ہے اذل یا تو معنی کلام کا بیان ہوگا یا اس کے لازم کا مثل مدت کے ثانی بیان تبدیل ہے اور اذل یا تو بغیر تغیر کے ہوگا یا تغیر کے ساتھ ہوگا ثانی بیان تغیر ہے جیسے استثناء اور شرط اور صفت اور قیامت اور اول یا یہ کہ معنی کلام معلوم ہوگا لیکن ثانی قطع احتمال میں اول سے کہ ہوگا یا معنی کلام مجمل ہوگا مثل مشترک اور مجمل کے ثانی بیان تفسیر ہے اور اول بیان تقریر ہے۔ ثانیاً حضرت شمس اللہ نے نسخ کو بیان کے اقسام سے شمار نہیں کیا ہے۔ ان کے نزدیک نسخ حکم کے اٹھانے کے لئے ہے کسی نئے حکم کے ظاہر کرنے کے لئے نہیں ہے مگر فخر الاسلام نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے کیونکہ ان کے نزدیک نسخ حکم شرعی کی اختلاف مدت کے ظاہر کرنے کے لئے ہے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ انہی کے تابع ہوئے ہیں اور صاحب النامی فرماتے ہیں کہ یہ نزاع حقیقتہً نفع نہیں ہے کیونکہ جس نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے اُس نے بیان سے "صرف اظہار مقصود" مراد لیا ہے تو اس بنا پر نسخ کے بیان کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے اور جس نے نسخ کو بیان سے خارج قرار دیا ہے اُس نے بیان سے "اظہار ما هو المراد من کلام" مراد لیا ہے "مراد لیا ہے یعنی بیان اگر اُس چیز کا اظہار ہے جو کلام سابق سے مقصود ہے تو اس بنا پر نسخ بیان نہیں ہو سکتا لکن اللہ الخفی قولہ "اما بیان التقریر" یعنی بیان تقریر وہ کلام کو ایسے الفاظ سے مژگن کرنا جس سے مجاز یا خصوص کا احتمال منتزاع ہو جائے۔ مجاز کے احتمال کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "والله اعلم" ہے "ترجمہ: اور اللہ پر ہے" اور ذکر پر ہے۔ اپنے دونوں بازوؤں یعنی پردوں کے ساتھ اڑتا ہے "دیکھئے کہ اس میں ملائکہ کا لفظ تکرار کرنے کے معنی میں مجازی طور پر استعمال ہونے کا احتمال رکھتا تھا جیسے برید یعنی خاک لے جانے والے کو مجازاً اٹا کر کہا جاتا ہے لیکن "یطایر یجننا حیحہ" کا جملہ احتمال مذکور کو ختم کر کے معنی حقیقی کی تاکید کر رہا ہے اور خصوص کے احتمال کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فیجن الملائکہ کلہما اجمعون" ترجمہ: پس سجدہ کیا فرشتوں نے تمام کے تمام نے، اس میں ملائکہ کا لفظ جمع ہونے کے اعتبار سے اگرچہ تمام فرشتوں کو شامل تھا لیکن پھر صریحاً چند خاص فرشتے مراد ہونے کا احتمال تھا مگر کلہما اجمعون کے ذریعہ احتمال خصوص کو دور کر کے عموم کے مفہوم کی تاکید کوئی قولہ "فیصح موصولاً ومفصولاً" یعنی بیان کی یہ قسم ہے کہ کلام کے مقتضی کی تقریر یعنی اس کو پختہ کرتی ہے (اور اسی دہر سے اس کا نام بیان تقریر رکھا گیا ہے) تو یہ بالاتفاق موصولہ اور مفصولہ دونوں طرح صحیح ہوگی اور اسی طرح بیان تفسیر ہمارے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بالاتفاق موصولہ اور مفصولہ دونوں طرح درست ہے ہاں اکثر معتزلہ اور حنابلہ اور بعض شافعیہ اس میں اختلاف ہے اور بیان تفسیر اور وہ مجمل اور مشترک (اسی طرح خفی اور مشکل) کے مفہوم و مصداق کا بیان ہے مجمل کی

مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "و اقيموا الصلوة واتوا الزکوة" نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو "چنانچہ یہ محلی تھا پس اس کو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے بیان لاحق ہوا اس حیثیت سے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے نماز کے ارکان اور زکوٰۃ کی مقدار اور نصاب اور شرائط کا بیان فرمادیا اور مشترک کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد مبارک ہے "تکثروا قس ورجع" اس میں لفظ قس ورجع طرہ و حیض دونوں میں مشترک ہے لیکن حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے قول "طلاق الا مئة ثنتان وعدتھا حیضتان" سے اس کا مصداق بیان فرمادیا کیونکہ جب نوٹری کی عدت دو حیض ہے تو یہ مرتبہ طور پر دلالت کرتا ہے کہ آزاد عورت کی عدت بھی تین حیض ہے تین طہر نہیں تبغیہ ہمارے نزدیک بیان تفسیر کا کلام سے موصول و مفصول دونوں طرح ہونا درست ہے ہاں بیان تفسیر کی تاخیر وقت حاجت سے جائز نہیں ہے البتہ بعض متکلمین کے نزدیک محلی اور مشترک کا بیان کلام سے موصول ہونے کی صورت ہی میں صحیح ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ خطاب کا مفصول واجب العمل ہے اور عمل کرنا کلام کے معنی سمجھنے پر موقوف ہے اور بیان کے بغیر معنی سمجھ میں نہیں آتا ہے پس اگر بیان کی تاخیر جائز ہو تو تکلیف بالمحال لازم آئے گی اور یہ جائز نہیں ہے ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ خطاب کا مفاد محض ایجاب العمل نہیں ہے بلکہ اس کا فوری مفاد یہ ہے کہ مکلف اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے اور عمل کے لئے بیان کا انتظار کرے والا بائس فیہ کیونکہ بیان کی تاخیر وقت حاجت سے درست نہیں لیکن خطاب سے بیان کا مؤخر ہونا بالکل درست ہے ہمارے عندیہ کی تائید اس آیت مبارکہ سے بھی ہوتی ہے "فاذا قرأنا لہ فاتبع قرآنہ ثم ان علینا بیانہ" کیونکہ "ثم" تراخی کے لئے آتا ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مطلق البیان کا خطاب سے مؤخر ہونا جائز ہے لیکن ہم نے بیان تغیر کو اس حکم سے خاص کر لیا ہے اور اس کی وجہ اللہ تعالیٰ آگے آجائے گی لہذا تقریر اور بیان تفسیر کا حکم علی حال باقی رہا یعنی ان دونوں کا موصول و مفصول دونوں طرح ہونا درست ہے۔

فَامَّا بَيَانَ التَّغْيِيرِ فَيُخَوَّلُ التَّغْلِيْقَ وَالْإِسْتِثْنَاءَ فَإِنَّمَا يَحْتَمِلُ بِشَرْطِ الْوَصْلِ الْخِلَافَ فِي خُصُوصِ الْعُمُومِ فَعِنْدَنَا لَا يَقَعُ مُتَرَاخِيًا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ فِيهِ التَّرَاخِي وَهَذَا إِنِّبَاءٌ عَلَى أَنَّ الْعُمُومَ مِثْلُ الْخُصُوصِ عِنْدَنَا فِي إِجْبَابِ الْحُكْمِ قَطْعًا وَبَعْدَ الْخُصُوصِ لَا يَبْقَى الْقَطْعُ فَكَانَ تَغْيِيرًا مِّنَ الْقَطْعِ إِلَى الْإِحْتِمَالِ تَقْيِيدًا

بَشَرُطِ الْوَصْلِ

ترجمہ۔ اور بیان تغیر جیسے کلام کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور اس میں استثناء کا لانا پس وہ صرف اسی صورت میں صحیح ہے جب کہ وہ کلام سابق سے موصول ہو۔ اور اس میں اختلاف ہے کہ عام کی تخصیص مترافی ہو سکتی ہے یا نہیں پس ہمارے نزدیک وہ مترافی نہیں ہو سکتی اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اُس میں تراخی جائز ہے اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک عام بھی خاص کی طرح اثبات حکم میں قطعی ہے اور تخصیص کے بعد قطعی نہیں رہتا ہے تو ہوجائے گی تخصیص بیان تغیر قطعیت سے ظہیریت کی طرف پس تخصیص بھی موصول ہونے کی شرط سے مقید ہوگی۔

تقریر و تشریح قرآن فامّا بیان التّغییر الخ بیان تغیر وہ ہوتا ہے کہ جس کے ذکر سے متکلم کے کلام کا معنی ظاہر ہو متغیر ہو جائے جیسے کلام کو شرط سے معلق کرنا یا اس میں استثناء کا لانا ہے۔ تعلیق بالشرط کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے : "انت طالق ان دخلت الدار" اس میں اس کا قول "ان دخلت الدار" جو کہ شرط ہے یہ ماقبل کے معنی ظاہر یعنی تنجیز کے لئے تعلیق کی طرف متغیر ہے کیونکہ طلاق فوری طور پر نافذ ہونے کے بجائے دخول دار والی شرط کے ساتھ معلق ہوگئی اس لئے کہ وہ اگر دوران دخلت الدار نہ کتا تو فی الحال طلاق واقع ہوجاتی اور جب اس نے اس شرط کو "انت طالق کے فوراً بعد ذکر کر دیا تو طلاق شرط مذکور پر معلق ہوگئی اور اگر شرط کلام سے مقدم ہو تو وہ حنفیہ کے نزدیک بیان تغیر نہیں ہے۔ اور استثناء کی مثال جیسے کوئی شخص کہے "لا علی الف الا مائۃ" تو بیان استثناء سے متکلم کے ذمہ سو روپے واجب ہونے کے حکم کو متغیر کر دیا اگر وہ "الا مائۃ" نہ کتا تو پورا ہزار روپیہ اس پر واجب ہوتا۔ اور بیان تغیر فقط اسی صورت میں صحیح ہوتا ہے جب کہ وہ کلام سابق سے موصول مذکور ہو۔ کیونکہ شرط اور استثناء وغیرہ مستقل کلام ہیں جو کہ ماقبل کے تغیر بذات خود معنی کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اس لئے ان کا ماقبل سے موصول ہونا ضروری ہے اور اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حضور پر نور شافع یوم النشور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "روی الترمذی عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال من حلف علی یمین ضراعی غیرہا خیر امنہا فلیکفر عن یمینہ ویفعل" ترجمہ: امام ترمذی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابی ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے کہ جو شخص کسی معاملہ میں قسم کھائے پھر اس کے خلاف کو بہتر دیکھے تو وہ اپنی قسم کا کفارہ دے دے اور جو بہتر ہے اس کو کر لے۔ وجہ تسک یہ ہے کہ حضور

پُر نور شافعی یوم النور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حالف کے لئے قسم سے چٹکارا سامانی کرنے کے لئے تکفیر کو متعین فرمایا اگر
استثنا بطور انحصار کے صحیح ہوتا تو اس کا بھی قسم سے چٹکارا سامان کرنے کی کیفیت سے یوں ذکر فرماتے "فلیستثنیٰ ویفصل
ما ہو خیر منہا" یعنی شمس مذکور جب قسم کے خلاف کرنے کا ارادہ کرتا تو اس وقت "ان شاء اللہ تعالیٰ" کہہ کر اپنی قسم کو
باطل کر دے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس کا غلط بیان ہونے کی حیثیت سے ذکر نہیں فرمایا یا وجود تکفیر استثنا
تخصیص حالف کے لئے اولی تھا کیونکہ یہ اسل ہے۔ اور دعویٰ مذکور پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر بیان تغیر بطور انحصار کے درست
ہو تو یہ عقود یعنی بدعت و شرع و طلاق و عتاق کے ابطال کی طرف مؤوی ہو گا لہذا صحیح۔ یہ تو جمہور کے مذہب کا بیان تھا اور حضرت ابن
عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا مذہب جس کو سعید بن منصور اور ابن جریر اور ابن منذر اور طبرانی اور ان کے غیر نے نقل کیا
ہے یہ ہے کہ استثنا ان شاء اللہ تعالیٰ کے ساتھ مفصولا بھی صحیح ہے اگرچہ ایک سال کے بعد ہی ہو پھر آپ نے پڑھا "واذکو
رجل اذا نسیت" اور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے "ولا غزوة قریشا" کہ میں قریش کے ساتھ
غزوہ جہاد کروں گا، پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک سال کے بعد فرمایا "ان شاء اللہ تعالیٰ" اور حضرت ابیہ الحافظ
احمد المعروف بطلحیون رحمہ اللہ تعالیٰ نور الانوار میں فرماتے ہیں "وہذا النقل غیر صحیح عندنا" یعنی ہمارے نزدیک حضرت
ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی طرف اس کی نسبت درست نہیں ہے۔

قرآن و اختلاف فی خصوص العموم الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس امر میں اختلاف واقع ہوا
ہے کہ عام کی تخصیص تراخی ہو سکتی ہے یا نہیں ہمارے نزدیک یعنی الشیخ ابی الحسن الکوفی وعاتہ المتأخرین من اصحابنا و
بعض اصحاب الشافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام کی تخصیص تراخی کے ساتھ نہیں ہو سکتی اور اکثر اصحاب الشافعی والاشعری
و عامۃ المفسرین رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس میں تراخی جائز ہے۔ اور یہ اختلاف عام کی پہلی تخصیص کے بارے میں ہے۔ البتہ
جب عام کی ایک مرتبہ کلام موصول سے تخصیص ہو جائے تو دوبارہ تراخی کے ساتھ تخصیص بالاتفاق جائز ہے کیونکہ عام ثانی
تخصیص سے پہلے قطعی ہے جیسا کہ اس تخصیص کے بعد قطعی ہو گا لہذا اس کی تخصیص بیان تغیر نہیں ہو گا بلکہ وہ بیان تقریر ہوگی۔
اور اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک عموم خصوص کی طرح اثبات حکم میں قطعی ہے اور تخصیص کے بعد قطعی نہیں
رہتا ہے بلکہ قطعی ہو جاتا ہے تو ہمارے نزدیک یہ تخصیص بیان تغیر ہو جائے گی کیونکہ یہ تخصیص عام کو قطعییت سے غلبہ کی طرف تغیر
کر دیتی ہے۔ پس تخصیص بھی موصول ہونے کی شرط سے مفید ہوگی۔ اور اکثر اصحاب شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عام تخصیص

سے پہلے بھی قطعی ہوتا ہے اور تخصیص کے بارے میں بھی ہوتا ہے تو ان کے نزدیک تخصیص بیان تقریر ہے لہذا تخصیص بھی بیان تقریر
کی طرح موصولاً اور مفصولاً دونوں طرح جائز ہوگی۔

وَعَلَىٰ هَذَا قَالَ عَلِمَاؤُنَا فَيَمْنُ أَوْضَىٰ بِخَاتَمِهِ لِأَنَّهُ لَا نَسَانَ وَبِالْفَضْلِ
مِنْهُ لِأَخْرِ مَوْضُولًا إِنَّ الثَّانِي يَكُونُ خُصُوصًا لِلأَوَّلِ وَيَكُونُ النَّصُّ
لِلثَّانِي وَإِنْ فَصَلَ لَمْ يَكُنْ خُصُوصًا لِلأَوَّلِ بَلْ صَارَ مُعَارِضًا فَيَكُونُ
الْفَضْلُ بَيْنَهُمَا

ترجمہ۔ اور اسی بناء پر ذکر ہمارے نزدیک تخصیص میں اتصال شرط ہے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس شخص
کے بارے فرمایا ہے کہ جس نے وصیت کی کہ میری انگوٹھی فلاں شخص کو دے دیں اور اس کے متصل کہہ دیا کہ اس انگوٹھی کا
ملکیت فلاں دوسرے شخص کو دے دیں تو ایسا دہانی (یعنی نگیلہ کی وصیت) ایسا دہانہ (یعنی انگوٹھی کی وصیت) کے لئے
تخصیص ہوگی (تو حلقہ موصی لہ اول کے لئے ہوگا) اور نگیلہ موصی لہ ثانی کے لئے ہوگا اور موصی اگر ایسا دہانی (یعنی نگیلہ کی وصیت)
مفصولا کرے تو وصیت ثانیہ وصیت اولی کے لئے تخصیص نہیں ہوگی بلکہ ایسا دہانی معارض ہوگا اور صرف نگیلہ دونوں
موصی لہ میں مشترک ہوگا (یعنی حلقہ اور نصف نگیلہ اول موصی لہ کے لئے ہوگا اور نصف نگیلہ دوسرے موصی لہ کے لئے ہوگا۔

وَاحْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الِاسْتِثْنَاءِ أَيْضًا قَالَ أَصْحَابُنَا الِاسْتِثْنَاءُ
يَمْنَعُ التَّكْلِمَ بِحُكْمِهِ بِقَدَرِ الْمُسْتَثْنَىٰ فَيَكُونُ تَكْلِمًا بِالْبَاقِي بَعْدَهُ وَقَالَ
الشافعي الِاسْتِثْنَاءُ يَمْنَعُ الْحُكْمَ بِطَرِيقِ الْمُعَارِضَةِ بِمَنْزِلَةِ دَلِيلِ الْخُصُوصِ
كَمَا اخْتَلَفُوا فِي التَّغْلِيْقِ بِالْشَّرْطِ عَلَىٰ مَا سَبَقَ فَصَارَ عِنْدَنَا تَقْدِيرُ قَوْلِهِ

لِفَلَانٍ عَلَى الْفِ دَرْهِمِ الْاِمَانَةِ لَهُ عَلَى تِسْعِ مِائَةٍ وَعِنْدَ الْاِمَانَةِ فَانْهَآ
لَيْسَتْ عَلَٰ

ترجمہ۔ اور ائمہ کرام نے استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف کیا ہے ہمارے اصحاب نے فرمایا ہے کہ استثناء
”تکلم بقدر المستثنیٰ مع حکم“ کو روک دیتا ہے (گویا کہ اس نے مستثنیٰ کی مقدار کے ساتھ بالکل کلام ہی نہیں کیا ہے)
پس استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا ہے اسی قدر کے ساتھ تکلم شمار ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ استثناء
صرف حکم کو روکتا ہے بطریق معارضہ کے بمنزلہ دلیل خصوص کے، جیسا کہ ائمہ کرام نے ”تعلیق بالشرط“ میں اختلاف کیا ہے جس کا
بیان ماقبل گذر چکا ہے، تو ہمارے نزدیک متکلم کے قول ”لِفَلَانٍ عَلَى الْفِ دَرْهِمِ الْاِمَانَةِ“ کی تقدیر یہ ہوگی ”لَهُ عَلَى
تِسْعِ مِائَةٍ“ (پس گویا کہ متکلم نے ابتداء ہی یہ کہا ”لَهُ عَلَى تِسْعِ مِائَةٍ“ اور لزوم مائتہ کے حق میں الف کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا ہے)
اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متکلم کے قول مذکور کی تقدیر یہ ہوگی ”الْاِمَانَةُ قَانَهَا لَيْسَتْ عَلَى“

تقریر و تشریح قولہ ”وَاخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ عَمَلِ الْاِسْتِثْنَاءِ“ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ
ائمہ کرام نے استثناء کے عمل کی کیفیت میں بھی اختلاف کیا ہے جیسا کہ عام کی تخصیص کے بارے اختلاف کیا تھا۔ ہمارے اصحاب
کے نزدیک استثناء ”مستثنیٰ کی مقدار مع اس کے حکم کے“ ساتھ تکلم کو روک دیتا ہے گویا کہ اُس نے مستثنیٰ کی مقدار کے ساتھ
بالکل کلام ہی نہیں کیا ہے اور نہ اس کا کوئی حکم ہے تو استثناء کے بعد جو باقی رہ گیا ہے اسی قدر کے ساتھ تکلم شمار ہوگا۔ اور حضرت
امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ استثناء بطریق معارضہ کے صرف حکم کو روکتا ہے کہ مستثنیٰ کا تکلم تو ہوتا ہے لیکن معارضہ
کی وجہ سے اس کا حکم ساقط ہوتا ہے یعنی متکلم نے اولاً کلام سابق میں مستثنیٰ پر حکم لگایا پھر اس کے معارضہ حکم کے ذریعہ اس کو نکال
دیا۔ تو ہمارے نزدیک متکلم کے قول ”لِفَلَانٍ عَلَى الْفِ دَرْهِمِ الْاِمَانَةِ“ کی تقدیر یہ ہوگی ”لَهُ عَلَى تِسْعِ مِائَةٍ“ تو گویا متکلم نے ابتداء
ہی یہ کہا ”لَهُ عَلَى تِسْعِ مِائَةٍ“ اور لزوم مائتہ کے حق میں الف کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا ہے اور نہ کوئی حکم لگایا ہے جس طرح تعلیق بالشرط میں
جب تک شرط زبانی جائے ہی شمار کیا ہے کہ گویا جزا کا تلفظ ہی نہیں کیا ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک متکلم کے قول مذکور کی
تقدیر یہ ہوگی ”لِفَلَانٍ عَلَى الْفِ دَرْهِمِ الْاِمَانَةِ فَانْهَآ لَيْسَتْ عَلَى“ کیونکہ کلام سابق اس مائتہ کو بھی واجب کرتا ہے اور استثناء

اس کی نفی کر رہا ہے اب دونوں حکم (۱) وجوب مائتہ (۲) عدم وجوب مائتہ میں تعارض پیدا ہوا اس لئے دفع تعارض کے لئے
دونوں ساقط ہو گئے یعنی مائتہ کا حکم دفع تعارض کے پیش نظر مراد سے خارج رہے گا۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے استثناء
کو دلیل خصوص پر قیاس کیا ہے کما مابیانہ

وَعَلَىٰ هَذَا اِغْتَبَرَ صَدْرَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ
بِالطَّعَامِ اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ عَامًّا فِي الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ لَا اِلَّا سِتْنَاءً عَارِضَةً
فِي الْمَكِيلِ خَاصَّةً فَبَقِيَ عَامًّا فِيمَا وَسَّاءَ لَا وَقُلْنَا هَذَا اِسْتِثْنَاءٌ حَالٍ
فَيَكُونُ الصَّدْرُ عَامًّا فِي الْاَحْوَالِ وَذَلِكَ لَا يَصْلَحُ اِلَّا فِي الْمَقْدَرِ

ترجمہ۔ اور اسی بناء پر حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ”لا تبیعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء“ کہ کھانے کی اشیاء کو کھانے کی اشیاء کے بدلے فروخت نہ کرو مگر برابر، برابر“ شروع کلام
کو قلیل اور کثیر میں عام اعتبار کیا ہے کیونکہ استثناء، شروع کلام مکمل میں خاصۃ معارضہ ہے پس شروع کلام مکمل کے ماسوا میں
عام باقی رہا اور ہم کہتے ہیں کہ یہ استثناء، حال مقدور سے ہے پس شروع کلام، احوال ثلاثہ میں عام ہوگا اور ”عموم الصدر
فی الاحوال“ صرف مکمل چیز میں ہی ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ”وَعَلَىٰ هَذَا“ الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جب استثناء کے عمل کی کیفیت کا بیان کیا تو
اب دونوں مذہبوں پر مثال اور ثمرہ اختلاف ذکر کرتے ہیں، کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک جب اصل ”عمل
بالمعارضہ“ ہے تو آپ نے اس اصل کی بناء پر حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”لا تبیعوا الطعام بالطعام
اِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ“ میں صدر کلام یعنی ”لا تبیعوا الطعام بالطعام“ کو قلیل (یعنی وہ جو مکمل کے تحت داخل نہ ہو جیسے ایک
مٹھی دو مٹھی طعام) اور کثیر (یعنی وہ جو مکمل کے تحت داخل ہو) میں عام اعتبار کیا ہے جس کے پیش نظر آپ کے نزدیک معنی کلام اور

تقدیر کلام یہ ہوگی "لا تبیعوا الطعام بالطمع" فان اکتفوا تبیعوا واما کما طعام کو طعام کے بدلے فروخت نہ کر دو مگر طعام کو جو طعام آخر کے مساوی ہو کیونکہ مساوی صورت میں تمہارے لئے خرید و فروخت جائز ہے تو آپ نے مستثنیٰ میں تاویل کی ہے اور طعام کو مقدّر کیا ہے تاکہ مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ ایک ہی جنس سے ہو جائیں جیسا کہ وہ استثناء میں اصل ہے تو تقدیر کو پر صدر کلام (یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا یہ ارشاد "لا تبیعوا الطعام بالطمع" عام، قلیل اور کثیر میں عام ہوگا کیونکہ الطعام اسم جنس ہے اور اس پر الف لام جنسی داخل ہوا ہے تو یہ طعام کے جمع افراد کو شامل ہوگا تو اس کے تمام افراد میں بیع کی حرمت ثابت ہوگی خواہ یہ طعام قلیل میں ہو یا طعام کثیر میں خواہ بیع مسادات کی صورت میں ہو یا عدم مسادات کی صورت میں اور جب اس سے طعام مساوی کی طعام مساوی سے بیع کو مستثنیٰ کر لیا تو حرمت بیع کا حکم صرف مسادات کی صورت میں بطریق معارضہ کے متعلق ہوگا۔ اور مسادات ایسا وصف ہے جو بالاتفاق اس چیز کو عارض ہوتا ہے جو کمال اور وزن کے تحت داخل ہو تو اس بناء پر طعام قلیل، مسادات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ کمال اور وزن کے تحت داخل نہیں ہے اور جب طعام قلیل مسادات کے ساتھ متصف نہیں ہے تو یہ مستثنیٰ کے تحت داخل نہیں ہوگا لہذا طعام قلیل کی بیع کا حرام ہونا باقی رہے گا جس طرح سے بھی ہو پس ایک ٹھٹی گندم کی بیع ایک ٹھٹی گندم کے ساتھ یا دو ٹھٹیاں گندم کے ساتھ حرام ہوگی بقولہ علیہ السلام۔ "لا تبیعوا الطعام الخ" اور ہم احناف اپنے اصل اور قاعدہ کی بنیاد پر کہتے ہیں کہ یہ استثناء حال مقدّر سے ہے کیونکہ ہمارے نزدیک استثناء میں اصل تکلم بالباقی ہے اور یہ اسقاط مستثنیٰ کے بعد تصور ہوتا ہے اور اس کا تحقق صرف مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ کی ایک جنس ہونے کی صورت میں ہو سکتا ہے پس اگر مستثنیٰ منہ طعام کو قرار دیا جائے تو مستثنیٰ منہ اور مستثنیٰ (کہ وہ مسادات ہے) کے درمیان مجاہدہ حاصل نہیں ہوتی ہے کیونکہ مسادات عرض ہے اور طعام عین ہے اور عرض اور عین میں مجاہدہ نہیں ہے تو ضروری ہوا کہ مستثنیٰ منہ طعام کے علاوہ کوئی اور ہو اور وہ حال ہے پس تقدیر کلام یہ ہوگی "لا تبیعوا الطعام بالطمع فی حال من الاحوال الثلاثة" المجازفة والمساواة والا فی حال المساواة، "توصدیر کلام، احوال ثلاثہ میں عام ہوگا نہ کہ قلیل اور کثیر میں کما قلتم اور صدر کلام کا احوال ثلاثہ میں عموم صرف کیلی چیزوں میں ہی ہو سکتا ہے اور یہ اس لئے کہ مسادات سے مراد مساواة فی الکیل ہے اس لئے کہ "المستوی فی الطعام" بالاجماع صرف کیل ہے اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد "کیلا بکیل" بھی اس پر دلیل ہے اسی طرح عرف بھی دلیل ہے کیونکہ عرف میں طعام کیل سے ہی فروخت کیا جاتا ہے اور طعام قلیل کے لئے عرف میں کوئی پیمانہ نہیں ہے اور "المفاضلة" اور "المجازفة" بھی کیل پر مبنی ہیں کیونکہ المفاضلة دونوں چیزوں میں سے ایک کے دوسری چیز

پر کیل کے اعتبار سے رجحان اور زیادتی کو کہتے ہیں اور المجازفة دونوں چیزوں کے بارے میں مساوی اور مفاضلہ کے احتمال کے ہوتے ہوئے مفاضلہ اور تساوی کے عدم علم کو کہتے ہیں۔ اور قلیل طعام، کیل نہیں ہے لہذا صدر کلام اس کو شامل نہیں نہیں ہوگا یعنی قلیل طعام، مستثنیٰ منہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے لہذا ایک ٹھٹی گندم کی بیع دو ٹھٹیاں گندم کے ساتھ یا ایک ٹھٹی گندم کی بیع ایک ٹھٹی گندم کے ساتھ حرام نہیں ہوگی تو حدیث مذکور کے ساتھ طعام قلیل کی حرمت بیع پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

وَاحْتَجَّ اصْحَابُنَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا
فَالْخَمْسِينَ تَعَرَّضَ لِلْعَدَدِ الْمَثْبُتِ بِالْأَلْفِ لِأَنَّ الْحُكْمَ مَعَ بَقَاءِ الْعَدَدِ لِأَنَّ
الْأَلْفَ مَتَى بَقِيَتْ الْقَالِمُ تَصْلَحُ أَسْمَاءُهَا دُونَهَا بِخِلَافِ الْعَامِ كَأَسْمِ الْمُشْرِكِينَ
إِذَا خَصَّ مِنْهُ نَوْعٌ كَانَ الْأِسْمُ وَاقِعًا عَلَى الْبَاقِي بِلَا خَلَلٍ

ترجمہ اور ہمارے اصحاب نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد "فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما" کے ساتھ احتجاج کیا ہے پس "خمسين" اس عدد کے (ثبوت اور اسم کے تحت دخول) کے لئے مانع ہے جو ألف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے (اور وہ عدد کے حکم کے لئے مع بقا عدد کے مانع نہیں ہے کیونکہ الف جب الف ہونے کی صورت میں باقی ہے تو یہ الف سے کم عدد کے اسم ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے بخلاف عام کے جیسے اسم المشركين کہ جب اس سے ایک نوع کو خاص کر لیا جائے تو باقی پر یہ اسم بلا غلط واقع ہوتا ہے۔

تقریر و تشریح قولہ واحتم اصحابنا الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے اپنے مختار پر "اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے وادعی ارسالنا فوجها الى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما" ترجمہ "اور بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو وہ ان میں پچاس سال کم ہزار برس رہا،

وہر تمسک یہ ہے کہ استدلال میں تکلم بالباقی ہوتا ہے تکلم بالمجوع نہیں ہوتا کیونکہ اگر استدلال میں تکلم بالباقی نہ ہو بلکہ تکلم بالمجوع ہو
پھر مستثنیٰ کو بطریق معارضہ کے نکال لیا جائے تو لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے یہ خبر دی کہ حضرت نوح علی نبینا وعلیہ السلام اپنی
قوم میں پورے ہزار سال ٹھہرے پھر اس سے استدلال کے ساتھ بطریق معارضہ کے پچاس سال کی نفی کر دی تو اس بنا پر "فلیث
فیہم الف سنۃ" کا ذب ٹھہرتا ہے اور یہ باطل ہے لہذا استدلال میں اس عدد کے لئے جو الف سے ثابت ہوتا ہے ثبوت
اور الف کے اہم کے تحت دخول سے مانع ہے لہذا اس کے ساتھ وہی ثابت ہوگا جو استدلال کے بعد باقی رہتا ہے گویا کہ منکلم
نے اس عدد کے ساتھ تکلم ہی نہیں کیا جو الف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے بلکہ منکلم نے اسی عدد کا تکلم کیا ہے جو استدلال کے بعد
باقی رہتا ہے گویا کہ یوں کہا "فلیث فیہم تسعمائۃ وخمسمین سنۃ" کہ نوح اپنی قوم میں نو سو پچاس سال ٹھہرے۔ اور
یوں نہیں کہ استدلال اس عدد کے لئے مانع ہے جو الف کے ساتھ ثابت ہوتا ہے مع بقا عدد یعنی یوں نہیں کہ قول مذکور میں
"الا خمسمین عاما" الف کے حکم کے لئے معارض ہو در انحالیکہ الف اپنی اصل پر ہی برقرار رہے اور وہ الف کے حکم کو بعد خمسمین
بطریق معارضہ کے رد کے دے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے کیونکہ الف جب تک الف ہو کر کے باقی
ہے یہ الف سے کم کے لئے اہم بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے یعنی استدلال کے بعد الف کا الف سے کم پر نہ کہ وہ نو سو پچاس
ہیں، حقیقتہً اطلاق درست نہیں ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ استدلال کے بعد الف کا اطلاق الف سے کم پر حقیقتہً
کرتے ہیں کیونکہ آپ کا کہنا ہے کہ استدلال کے ہوتے ہوئے عدد باقی ہے استدلال نے صرف عدد کے حکم کو روک دیا ہے اور ہمارے
نزدیک یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ اہم عدد اپنے مدلول کا حکم جنس ہوتا ہے اور حکم کا اطلاق اپنے مدلول کے غیر پر نہیں ہوتا ہے
لہذا چاہیے کہ اسم الف کا اطلاق بھی الف سے کم (یعنی نو سو پچاس) پر نہ ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کا
اطلاق کرتے ہیں۔

قولہ بخلاف العام الخ۔ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ یہاں سے حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا رد کرتے ہیں کیونکہ آپ نے
استدلال کے مسئلہ کو عام کی تخصیص کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے فرماتے ہیں کہ جس طرح وہ عام جس سے بعض کو خاص کر لیا جائے اس کا
اطلاق باقی پر بطریق حقیقت کے ہوتا ہے اسی طرح الف کا اطلاق استدلال کے بعد باقی پر بطریق حقیقت کے ہوتا ہے تو مصنف رحمۃ اللہ
تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قیاس درست نہیں ہے کیونکہ جب "فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم" میں عام جیسے اسم
مشرکین سے ایک نوع یعنی مستأمن کو خاص کر لیا جائے تو اہم مشرکین تخصیص کے بعد باقی پر بغیر کسی خلل کے واقع ہوتا ہے کیونکہ لفظ

المشرکین عام ہے جمیع مشرکین کو شامل ہے تو جب اس سے مستأمن وغیرہ کو خاص کر لیا جائے تو اہم مذکور کا باقیں پر بطریق حقیقت
کے اطلاق ہوتا ہے۔ فقیا سہ علی العام لا یجوز

ثُمَّ إِلَّا سِتْنَاءُ نُّوعَانِ مُتَّصِلٌ وَهُوَ الْأَصْلُ وَتَفْسِيرُهُ مَا ذَكَرْنَا وَمُنْفَصِلٌ
وَهُوَ مَا لَا يَصْلُحُ اسْتِخْرَاجُهُ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الصَّدْرَ لَا يَتَنَاوَلُهُ فَجَعَلَ مُبْتَدَأًا
مَجَازًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّي إِلَّا سَرَبَ الْعُلَمِينَ أَيْ لَكِن رَّبَّ
الْعُلَمِينَ

ترجمہ۔ پھر استدلال دو قسم ہے (۱) متصل اور یہی اصل ہے اور اس کی تفسیر وہ ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی استدلال کے بعد
تکلم بالباقی (۲) منفصل اور وہ یہ ہے کہ جو کلام اول سے اپنے استخراج کی صلاحیت نہ رکھے کیونکہ صدر کلام اس کو شامل ہی نہیں
ہوتا ہے پس اس کو ایک علیحدہ کلام شمار کیا گیا ہے۔ اور اس پر استدلال کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم
علیہ السلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا "فإنهم عدوٌّ لِّي إِلَّا سَرَبَ الْعُلَمِينَ أَيْ لَكِن رَّبَّ الْعُلَمِينَ" توجہ
یہ بت جن کی تم عبادت کرتے ہو یہ سب میرے دشمن ہیں مگر رب العلمین یعنی رگو یا آپ نے یوں فرمایا، لکن رب العلمین
(فائدہ لیس بعد وئی)

تقریر و تشریح قولہ ثم الاستثناء الخ الاستثناء یہ الثنی یعنی الرجوع سے ماخوذ ہے منکلم، استدلال کے ساتھ اس
چیز سے رجوع کرتا ہے جس پر اس کی اول کلام دلالت کرتی ہے اور استدلال دو قسم ہے ایک استدلال متصل ہے اور یہی اصل
اور حقیقت ہے اور اس کی تفسیر کی طرف ہم نے ماقبل اشارہ کیا ہے یعنی استدلال کے بعد تکلم بالباقی، اور صاحب البیہار نے
اس کی یوں تشریف کی ہے "الا استدناء اخراج بالآواخوانتها" اور اپنے قول اخراج سے استدلال منقطع سے احتراز
کیا ہے کیونکہ یہ اخراج نہیں ہے کیونکہ اس میں مستثنیٰ، صدر کلام میں داخل نہیں ہوتا ہے اور اپنے قول "اخراج بالآواخوانتها"
سے نفل جہاں القوم دما جہاں زید سے احتراز کیا ہے کیونکہ یہاں اگرچہ اخراج ہے لیکن یہ اخراج "الآواخوانتها" سے نہیں ہے اور

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”وہو الاصل“ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ استثناء منقطع اصل نہیں ہے کما قیل۔

قولہ ومنفصل الخ استثناء منقطع وہ ہوتا ہے جو صدر کلام سے اپنے استخراج کی صلاحیت نہ رکھے جیسے ہمارا قول جہاد فی القوم الا جہاد پس جہاد اس امر کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا کہ یہ قوم سے مخرب ہو کیونکہ صدر کلام یعنی القوم اس جگہ اس کو شامل ہی نہیں ہے تو جب جہاد قوم میں داخل ہی نہیں تو اس کا قوم سے اخراج کس طرح ہو سکتا ہے کیونکہ اخراج یہ دخول کی فرع ہے۔ اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”مجازاً“ جملہ سے تیز ہے اسی جعل المنفصل کلاماً مبتداً بطریق المجاز، وھذا الیس بمسناد پس ادنیٰ یہ ہے کہ تکلف کر کے یوں کہا جائے کہ ”مجازاً“ اس نسبت سے تیز ہے جو مصنف کے قول ”ومنفصل“ سے مفہوم ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ مجازاً کہتے ہیں جیسا کہ یہ جہاد کا مذہب ہے۔

قولہ قال اللہ تعالیٰ فانہم عدو لی الا رب العلمین ای لکن رب العلمین۔ یعنی یہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو فرمایا تھا کہ وہ بت جن کی تم عبادت کرتے ہو وہ میرے دشمن ہیں مگر رب العلمین ”توجب اللہ تبارک وتعالیٰ ان بتوں میں جن کی وہ عبادت کرتے تھے داخل ہی نہیں تھے تو مستثنیٰ ایک نئی کلام قرار پائے گا پس مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”لکن رب العلمین“ سے اس کی تقدیر کو بیان فرمایا یعنی لیکن رب العلمین میرا دشمن نہیں ہے تو یہاں الا بمعنی لکن ہے اور یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مستثنیٰ متصل ہو آپ کی قوم اللہ تعالیٰ اور جن سب کی عبادت کرتی ہو تو آپ نے فرمایا ”فانہم ای جمیع ما عبدتموا عدو لی الا رب العلمین“ واللہ اعلم بالصواب۔

وَأَمَّا بَيَانُ الضَّرُورَةِ فَهُوَ نَوْعُ بَيَانٍ يَقَعُ بَعْضُهُ مَا وَضَعَهُ وَهَذَا عَلَى أُنْبَعَةٍ أَوْجَبُ مِنْهُ مَا هُوَ فِي حُكْمِ الْمَنْطُوقِ بِهِ نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى وَوَرَّثَهُ ابْنَاهُ فَلَا مِمَّ الثَّلَاثُ صَدْرُ الْكَلَامِ أَوْ جَبَّ الشَّرْكَ ثُمَّ تَخْصِيصُ الْأُمِّ بِالثَّلَاثِ دَلٌّ عَلَى أَنَّ الْأَبَ يَسْتَحِقُّ الْبَاقِي فَصَارَ بَيَانًا لَصَدْرِ الْكَلَامِ لَا بِمَحْضِ السَّكُوتِ وَ مِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِدَلَالَةِ حَالِ الْمُتَكَلِّمِ مِثْلَ سَكُوتِ صَاحِبِ الشَّرْعِ عِنْدَ

أَمْرِيَّائِهِ عَنِ التَّغْيِيرِ يَدُلُّ عَلَى الْحَقِّيَّةِ وَفِي مَوْضِعِ الْحَاجَةِ إِلَى الْبَيَانِ يَدُلُّ عَلَى الْبَيَانِ مِثْلَ سَكُوتِ الصَّحَابَةِ عَنِ تَقْوِيمِ مَنْفَعَةِ الْبَدَنِ فِي دَلَالَةِ الْمَعْرُوفِ

ترجمہ۔ اور بیان ضرورت پس وہ ایک خاص قسم کا بیان ہے جو ایسی چیز سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اصل میں بیان کے لئے موضوع نہیں ہے (یعنی سکوت) اور اس کی چار قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ وہ بیان سکوتی حکم منطوق میں ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وورثہ ابواک فلا مِمَّ الثلث“ (اور میت کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو والدہ کو ایک تہائی ملے گا) اس آیت کا صدر یعنی پہلا جملہ ”وورثہ ابواک“ مال باپ کی شرکت وراثت کو ثابت کرتا ہے پھر ماں کی ثلث کے ساتھ تخصیص (اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ باپ باقی مال کا مستحق ہے پس تخصیص الام بالثلث سے صدر کلام کا بیان حاصل ہو گیا ہے محض سکوت سے حاصل نہیں ہوا ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ بیان حال متکلم کی دلالت سے ثابت ہوگا جیسے صاحب شرع کا کسی معاملہ کو دیکھتے ہوئے روک ٹوک سے خاموش رہنا اس کے حق ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اسی طرح حاجت الی البیان کے موقع پر سکوت، بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے عموک میں نکاح کرنے والے کی اولاد میں بدن کی منفعت کی قیمت ادا کرنے کے بارے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا سکوت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ (اولاد سے حاصل ہونے والے منافع کی کوئی قیمت و ضمان نہیں ہے)

تقریر و تشریح قولہ واما بیان الضرورة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بیان کی نوع ثالث (کہ وہ بیان تغیر ہے) کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب نوع رابع (یعنی بیان ضرورت) کا بیان فرماتے ہیں کہ بیان ضرورت بیان کی وہ قسم ہے جو ایسی چیز سے ثابت ہوتی ہے جو اصل میں بیان کے لئے موضوع نہیں ہے اور وہ سکوت ہے کیونکہ سکوت بیان کے لئے موضوع نہیں ہوا ہے بیان کے لئے تو منطق کی وضع ہوئی ہے اور استقراء سے اس کی چار قسمیں ہیں قسم اول یہ ہے کہ بیان سکوتی حکم منطوق میں ہو یعنی یہ بیان حاصل تو منطق کے غیر یعنی سکوت سے ہوا ہے لیکن یہ اس چیز کے حکم میں ہے جو منطق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وورثہ ابواک فلا مِمَّ الثلث“ (یعنی میت کے وارث صرف اس کے والدین ہوں تو والدہ کو ایک تہائی ملے گا) اس کلام کا صدر یعنی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وورثہ ابواک“ والدین کی شرکت وراثت کو مطلقاً ثابت کرتا ہے کیونکہ ان دونوں کی طرف ان دونوں میں سے ہر ایک کے نصیب کے بیان کے بغیر ارث کا اسناد کیا گیا ہے پھر والدہ کے حصہ کی ثلث

کے ساتھ تخصیص کی ہے کہ (فلا مہ الثلث) کیونکہ اس سے والدہ کے نصیب کو بیان کر دیا ہے اور والد کے نصیب کے بیان سے سکوت کیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ والد باقی مال کا مستحق ہے کیونکہ یہاں کوئی اور تو صرف ہے نہیں لہذا اگر باقی تمام مال والد کے لئے نہ ہو تو لازم آئے گا کہ مال کا کچھ حصہ بغیر مصرف کے رہ جائے اور والد کا نصیب مجہول باقی رہے جو کہ سوق کلام کے مخالف ہے کیونکہ کلام تو والدین کے نصیب کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے لہذا تخصیص الام بالثلث صدر کلام کے لئے بیان ہوگا تو یہ بیان محض سکوت سے حاصل نہیں ہوا ہے پس گویا کہ یوں فرمایا گیا "فلا مہ الثلث ولا بیہ ما بقی" تو نفس استحقاق صدر کلام سے حاصل ہوا اور والد کے نصیب کی مقدار کا بیان سکوت سے حاصل ہوا تو یہ بیان منطوق کے حکم میں ہے۔

قولہ **و منه ما یثبت الخ** اور بیان ضرورت کی دوسری قسم وہ بیان ہے جو اس متکلم کے حال کی دلالت سے ثابت ہوتا ہے جس کی شان سے یہ ہے کہ وہ کسی بھی حادثہ اور واقع کے بارے میں سکوت کر سکتا ہے تو جب کسی قول یا فعل کے بارے میں اس کا سکوت ہو تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قول مذکور یا فعل مذکور سے راضی ہے جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کو دیکھا کہ وہ باہم بعض معاملات اور ہرج کر رہے ہیں جیسے مضارب یا آپس کے مالک مشارب و ملائیس کے معاملات جن پر ہمیشگی کرتے رہے تو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاموش رہے اور ان حضرات کو انہی معاملات پر ثابت رکھا اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انکار نہیں فرمایا باوجود اس کے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو علم بھی تھا اور قدرت بھی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا سکوت اس امر کا بیان تھا کہ امور مذکورہ معروف میں داخل اور منکر سے خارج ہیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شان سے ہی نہیں ہے کہ لوگوں کو امر منکر پر چھوڑ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں ارشاد فرمایا ہے۔ "یا مہم بالمعروف وینہاہم عن المنکر"

قولہ **وفی موضع الحاجة الخ** اور اسی طرح موضع حاجت میں متکلم کا سکوت، بیان پر دلالت کرتا ہے جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا ولید مفرد کے بدن کے نفع کی قیمت ادا نہ کرنے پر سکوت کرنا مفرد کا معنی ہے دھوکہ دیا گیا یہاں مفرد سے مراد وہ شخص ہے کہ جس نے ایک عورت سے ملک عین کی بناء پر دہلی کی پھر اس نے بچہ جنما پس اس کے بعد یہ امر ظاہر ہوا کہ یہ عورت تو غیر کی لونڈی ہے یا شخص مذکور نے ایک عورت سے نکاح کی بناء پر دہلی کی، باہم طور کہ اس عورت نے شخص مذکور کو کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر کے دہلی کی پھر اس عورت نے بچہ جنما دیا پھر یہ امر ثابت ہو گیا کہ یہ عورت تو غیر کی مملوکہ ہے تو اس شخص کو "المفرد" کہتے ہیں کیونکہ اس عورت نے شخص مذکور کو دھوکہ دیا ہے پس ولید مفرد آزاد ہوگا اور شخص مفرد پر اپنے ولید کی قیمت

صاحب الامۃ کو دنیا لازم ہوگا باقی اس ولید کے بدن کے منافع جو کہ شخص مفرد کے لئے حاصل ہوئے ہیں ان کی قیمت کا صاحب الامۃ کو ادا کرنا ضروری نہیں ہے یہ اس لئے کہ مردی کہ ایک لونڈی بھاگ گئی تھی اور اس کے بعد اس نے کسی شخص سے نکاح کر لیا اور اس سے اولاد پیدا ہوئی پھر اس لونڈی کا مالک آیا اور اس واقعہ کو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سامنے پیش کیا تو آپ نے لونڈی، مالک کو واپس دلادی اور باپ کو حکم دیا کہ اولاد کا ذریعہ دے دے یعنی اولاد کی قیمت ادا کر کے اس کو اپنے پاس رکھ لے لیکن لونڈی اور اولاد سے جو منافع اس نے حاصل کئے تھے ان کی کوئی قیمت آپ نے نہیں دلائی۔ آپ نے دوسرے صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی موجودگی میں اس سے بالکل سکوت فرمایا تو اس پر صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا سکوت اس امر کے بیان پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس کے ساتھ راضی ہیں کہ دھوکہ میں نکاح کرنے والے کی اولاد کے بدن سے حاصل شدہ منافع کی کوئی قیمت و ضمان نہیں ہے۔ وقد روی ہذا القصة رزین عن مالک و ذکر مالک فی موطا ہذا القصة مع حذف بعض الاشیاء۔

وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ ضَرُورَةً دَفْعِ الْغَرُورِ مِثْلُ سَكُوتِ الشَّفِيعِ وَسَكُوتِ الْمُؤَلَى
حِينَ يَرَى عَبْدًا يَبِيعُ وَيَشْتَرِي وَمِنْهُ مَا يَثْبُتُ بِضَرُورَةٍ كَثْرَةِ الْكَلَامِ
مِثْلُ قَوْلِ عَلِيٍّ بِنَارِحٍ فِيمَنْ قَالَ لَهُ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمًا مِائَةً وَقَفِيزٌ
حَنْطَةٌ إِنْ الْعُطْفَ جَعَلَ بَيَانًا لِلْمِائَةِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْقَوْلُ قَوْلُهُ فِي
بَيَانِ الْمِائَةِ كَمَا إِذَا قَالَ لَهُ عَلَى مِائَةٍ وَتَوَبَّ قُلْنَا إِنْ حَذَفَ الْمُعْطُوفُ
عَلَيْهِ مُتَعَارَفٌ ضَرُورَةٌ كَثْرَةِ الْعَدَدِ وَطَوَّلَ الْكَلَامِ وَذَلِكَ فِيمَا يَثْبُتُ وَجُوبُهُ
فِي الدِّمَةِ فِي عَامَةِ الْمُعَامَلَاتِ كَالْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ دُونَ الثَّيَابِ فَإِنَّمَا
لَا يَثْبُتُ فِي الدِّمَةِ إِلَّا بِطَرِيقٍ خَاصٍّ وَهُوَ السَّلْمُ

تقریر و تشریح۔ اور بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ ہے جو دفع ضرر یعنی لوگوں کو حرام سے بچانے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے جیسے شیعہ کا بیع کے علم کے بعد طلب شفعہ سے سکوت اور جیسے مولیٰ کا غلام کو بیع و شراہ کرتے ہوئے دیکھ کر خاموش رہنا اور بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ ہے جو کثرت کلام کی ضرورت سے ثابت ہو جائے ہمارے علماء کا قول اُس شخص کے بارے میں جس نے کہا ”لہ علی مائتہ و درہم“ یا اُس نے کہا ”لہ علی مائتہ و قفینر حنطہ“ کہ درہم اور قفینر حنطہ کا عطف مانہ کا بیان ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مانہ کے بیان میں قائل کا قول ہی معتبر ہوگا جیسا کہ اس کے قول ”لہ علی مائتہ و قفینر حنطہ“ میں بالاتفاق مانہ کے بیان میں اس قائل کا قول ہی معتبر ہوتا ہے، ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ (باب عدد میں) مصطفیٰ علیہ کا حذف کثرت استعمال عدد اور طول کلام کی ضرورت سے متعارف ہے اور حذف مذکور ان اشیاء میں ہوگا جو کہ زیادہ تر معاملات کے اندر لوگوں کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں جیسے کیلی اور ذنی چیزیں سوائے ثیاب کے کیونکہ یہ کسی کے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے ہیں مگر خاص طریق سے اور وہ بیع سلم ہے۔

تقریر و تشریح قولہ ومنہ مایثبت ضرورۃ دفع الغرور الخ بیان ضرورت کی تیسری قسم وہ بیان ہے جو لوگوں کو دھوکہ سے بچانے کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ یعنی دھوکہ دینا شرعاً حرام ہے جیسے شیعہ کا بیع کے علم ہونے کے بعد طلب شفعہ سے سکوت اس امر کا بیان ہوتا ہے کہ شیعہ نے شفعہ کو ترک کر دیا ہے کیونکہ اگر اس کے سکوت کو ترک شفعہ کا بیان نہ بنایا جائے تو مشتری کا بھی نقصان ہوتا ہے اور بائع کا بھی مشتری کا نقصان تو یہ ہوتا ہے کہ وہ شیعہ کے خوف سے زمین کی اہل لاج کر سکتا اور نہ اس میں مکان بنا سکتا کہ شاید یہ زمین واپس کرنی پڑے اور بائع کا نقصان یہ ہوگا کہ شیعہ کے خوف سے کوئی شخص اس سے اس زمین کو نہ خریدتا کہ ہو سکتا ہے کہ شیعہ شفعہ کر کے مجھ سے یہ واپس لے لے تو اس طرح بائع کی زمین کو خریدنے کے لئے ہرگز تیار نہ ہوگا جس سے بائع کا نقصان ہوتا ہے۔

اور اسی طرح مولیٰ کا اپنے غلام کو بیع و شراہ کرتے ہوئے دیکھ کر خاموش نہ رہنا کیونکہ یہ خاموشی ہمارے نزدیک مولیٰ کی طرف سے تجارت کی اجازت سمجھی جائے گی کیونکہ عبد مذکور کو اگر ماذون فی التجارات نہ سمجھا جائے تو اس کے ساتھ کاروبار کرنے والے لوگ دھوکہ سے نقصان میں پڑ جائیں گے اور لوگوں کو دھوکہ سے بچانا واجب ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مولیٰ کے سکوت سے عبد مذکور ماذون نہیں ہوگا کیونکہ اس کے سکوت میں جیسے اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے کاروبار تجارت پر

مولیٰ راضی ہے اسی طرح اس امر کا بھی احتمال ہے کہ شدت غیظ و غضب سے مولیٰ خاموش رہا ہو اور جب احتمال آجائے تو حجت ختم ہو جاتی ہے اور ہم ان کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ سکوت مولیٰ امر مذکور کا قضا ہے لیکن عرف میں لوگوں کے دینا عادت جاریہ کے لئے جانب رضامندی ترجیح غالب ہوتی ہے۔

قولہ ومنہ مایثبت بضرورۃ کثرۃ الکلام الخ بیان ضرورت کی چوتھی قسم وہ بیان ہے جو کثرت کلام یعنی کثرت استعمال کلام اور کثرت عبارت کلام کی ضرورت سے ثابت ہوتا ہے یعنی منکلم یہ سمجھتا ہے کہ اگر کثرت کلام کو ذکر کروں تو کلام طویل ہو جائے گی تو وہ خاموش ہو جاتا ہے اور اس کی یہ خاموشی مراد پر دلالت کرتی ہے اور اس کے لئے یہ بیان ہوتا ہے مثلاً ایک شخص یوں کہے ”لہ علی مائتہ و درہم“ (میرے ذمہ فلاں کا ایک سو اور ایک درہم ہے) یا یوں کہے ”لہ علی مائتہ و قفینر حنطہ“ (میرے ذمہ فلاں کی ایک سو اور ایک پوری گندم کی ہے) ان دو مثالوں میں و درہم اور و قفینر حنطہ کا عطف اس امر کا قرینہ ہے کہ مائتہ سے درہم اور گندم کی پوریاں ہی مراد ہیں گویا اس نے یوں کہا ”لہ علی مائتہ درہم و درہم“ اور لہ علی مائتہ قفینر حنطہ و قفینر حنطہ تو درہم اول اور قفینر حنطہ اول کو طوالت کلام سے بچنے کے لئے حذف کر دیا یا اس دہرے کو ایسی ترکیب کی کثرت استعمال کی بنیاد پر باوجود حذف کے مراد واضح ہے چنانچہ عام طور پر یوں کہا جاتا ہے ”باعت هذا ابعائتہ و عشرة دراهم“ اور کل سے بغیر کسی فرق کے درہم ہی مراد ہوتے ہیں اور اس طرح کا بیان انہی اشیاء میں ہوگا جاتا ہے جو کہ عام طور پر معاملات کے اندر لوگوں کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں یعنی کیلی اور ذنی چیزیں اور اسی طرح سے روپے پیسے بھی معاملات میں انسان کے ذمہ اکثر ثابت ہوتے رہتے ہیں مگر ہمیں اگر کیلی یا ذنی چیز نہ ہو جائے کوئی شخص یوں کہے ”لہ علی مائتہ و قفینر حنطہ“ تو اس صورت میں ثوب کو مانہ کا بیان قرار نہیں دیا جائے گا کیونکہ بیع سلم کے علاوہ عام معاملات میں ثوب کسی کے ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا ہے قریب ضرورت مذکورہ میں کثرت استعمال متحقق نہیں تو یہاں عطف، بیان مذکور کا قرینہ نہیں ہوگا بلکہ قائل سے اس کے مانہ کی توضیح طلب کی جائے گی جو وہ مصداق بیان کرے گا وہ معتبر ہوگا اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”لہ علی مائتہ و قفینر حنطہ“ کی طرح پہلی دونوں صورتوں میں بھی قائل کی وضاحت معتبر ہوگی۔ چنانچہ ان کے مان پہلی دونوں مثالوں میں بھی اقرار کرنے والے پر صرف ایک درہم اور ایک پوری گندم کی واجب ہوگی اور مانہ کے بارے میں جو بتائے گا وہی معتبر ہوگا لیکن ہمارے تقریر سے پہلی دونوں مثالوں اور تیسری مثال میں واضح فرق ہے اور اس کے پیش نظر ان کے حکم میں فرق ہونا ضروری امر ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ بَيَانِ التَّبْدِيلِ وَهُوَ النَّسخُ النَّسخُ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ بَيَانٌ
لِمُدَّةِ الْحُكْمِ الْمَطْلُوقِ الَّذِي كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى
أَطْلَقَهُ فَصَارَ ظَاهِرًا الْبَقَاءُ فِي حَقِّ الْبَشَرِ فَكَانَ تَبْدِيلًا فِي حَقِّهَا
بَيَانًا مُحْضًا فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَهُوَ كَالْقَتْلِ فَإِنَّهُ بَيَانٌ مُحْضٌ
لِلْأَجْلِ فِي حَقِّ صَاحِبِ الشَّرْعِ وَتَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ فِي حَقِّ الْقَاتِلِ

ترجمہ۔ یہ باب، بیان تبدیل کے احکام کے بیان میں ہے اور تبدیل، نسخ ہے اور نسخ صاحب شرع کے حق میں اس
حکم مطلق کی انتہائی مدت کا بیان ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کے ساتھ مدت کا ذکر
نہیں فرمایا تھا اس لئے ظاہری طور پر معلوم ہوتا تھا کہ حکم مذکور انسان کے حق میں باقی رہنے والا ہے تو نسخ ہمارے حق میں بیان
تبدیل ہے اور صاحب شرع کے حق میں بیان محض ہے اور نسخ مثل قتل کے ہے کیونکہ قتل، صاحب شرع کے حق میں اجل معلوم
کا بیان محض ہے اور قاتل کے حق میں تغیر اور تبدیل ہے۔

تقریر و تشریح قولہ باب بیان التبدیل۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بیان کی قسم رابع کے بیان
سے فارغ ہوئے تو اس کی قسم خامس یعنی بیان تبدیل کا بیان شروع فرماتے ہیں اور جب بیان کی اس نوع کے اباحت کثرت
تھے تو اس کے ذکر کو مؤخر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے لئے علیحدہ باب وضع کیا ہے۔ اور بیان تبدیل کے متعلق پانچ اباحت ہیں
اول بحث اس کی تعریف میں ہے اور ثانی اس کے جوازیں اور ثالث اس کے عمل میں اور رابع اس کی شرطیں اور خامس
بحث ناسخ اور منسوخ کے بارے میں ہے اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بحث ثانی کو اس کی شہرت کی بنا پر ترک کر دیا ہے
مگر ہم الشہادۃ اللہ العزیز اس کو ذکر کریں گے۔

قولہ وهو النسخ الخ یہ بحث اول ہے یعنی تبدیل نسخ ہے کیونکہ تبدیل، نسخ سے عبارت ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا
ارشاد ہے "وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ" ترجمہ۔ اور جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدلیں، اور اسی مفہوم کو

دوسرے مقام پر ان الفاظ سے بیان کیا گیا ہے "مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا"
ترجمہ: جب کوئی آیت ہم منسوخ فرمائیں یا بھلا دیں تو اس سے بہتر یا اس جیسی لے آئیں گے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تبدیل
نسخ ایک ہی چیز ہے اور نسخ کا لغت میں دو معنوں پر اطلاق ہوتا ہے ان میں سے ایک ازالہ اور اعدام ہے کہا جاتا ہے "لنسخت
الشمس الظل ای ازالته اور" لنسخت السراج الاثار اذا حقرها" اور دوسرا معنی النقل ہے اور نقل کہتے ہیں ایک
شیء کو ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف پھیرنا یا ایک شئی کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف پھیرنا کہا جاتا ہے۔

"لنسخت الخل العسل یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب نحل، عمل کو ایک جگہ سے دوسرے جگہ کی طرف لے جائے۔ پھر اس امر
میں اختلاف ہوتا ہے کہ نسخ ان دونوں معنوں میں مشترک ہے یا ایک میں تحقیق اور دوسرے میں مجاز حضرت امام غزالی اور القاضی
رحمہ اللہ تعالیٰ علیہما الشراک کے قائل ہیں جبکہ قتال اس کے برعکس کہتے ہیں پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ شرع شریف
میں ان دونوں معنوں میں کس معنی کا اعتبار اولیٰ ہے چنانچہ بعض اس طرف گئے ہیں کہ نقل کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ کعبۃ اللہ
سے بیت المقدس کی طرف تو جو پھر اس کے برعکس نقل کی بنا پر ہوتی ہے اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ شرع شریف میں "ازالہ اور
اعدام" والے معنی کا اعتبار ہے کیونکہ یہ مفہوم شرعی کے لئے نقل سے اوفق ہے کیونکہ حکم منسوخ کی نقل اس کے ناسخ کی طرف غیر
متصور ہے جبکہ ازالہ اور اعدام والا معنی مقصور ہے اور نسخ کا اصطلاحی معنی یہ ہے "بیان انتہاء حکم شرعی مطلق عن التابید
والتوقیت بنص متاخر عن مورد" یعنی نسخ اس حکم شرعی کی انتہاء کا بیان ہے جو توقیت و تابید سے مطلق ہو یہ بیان ایسی نص کے
ساتھ ہو جو حکم ازل کے درود کے زمانہ سے متاخر ہو تو نسخ کی تعریف میں لفظ بیان کا جنس ہے اور "انتہاء" سے محل وغیرہ اس
اقسام البیان کا بیان اور ابتدا حکم کی مشروعیت کا بیان نسخ سے خارج ہو گیا اور "حکم شرعی" کی قید سے حکم غیر شرعی یعنی حکم غلطی
کا بیان خارج ہو گیا مثل اس اباحت، اسلیہ کی انتہاء کے بیان کے جو حکم الاصل شرع کے درود سے پہلے ثابت ہوتی ہے کہ
اس کی انتہاء کا بیان ایسی نص سے ہو جو اس اباحت اسلیہ سے متاخر ہے کیونکہ انتہاء مذکور کا بیان نسخ نہیں ہے کیونکہ یہ حکم
شرعی کا بیان نہیں ہے اس لئے کہ حکم شرعی تو خطاب اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں مکاتقدم۔ اور نسخ مذکور میں نسخ تلاوت بغیر حکم
داخل ہو گیا کیونکہ نسخ تلاوت میں اس کی قرأت کے حکم کی انتہاء کا بیان ہے اور مطلق عن التوقیت والتابید سے اس حکم
سے احتراز ہے جو وقت خاص سے مؤقت ہو کیونکہ اس کا نسخ اس کے وقت کی انتہاء سے پہلے صحیح نہیں ہوتا ہے اور اس کی انتہاء
کے بعد اس کا نسخ اس کے حکم کے عدم بقا کی وجہ سے غیر مقصور ہے اور اسی طرح حکم مؤبد کا نسخ صحیح نہیں ہے اور "نص"۔

اجماع اور قیاس سے استرازا ہے کیونکہ ان دونوں کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہے اور اس سے اس بیان انتہائے بھی استرازا ہے جو موت اور نوم اور غفلت اور عجز اور عدم عمل کی بنا پر حاصل ہو کیونکہ نسخ نہیں ہے اس لئے کہ یہ نص سے حاصل نہیں ہوا ہے اور "متاخر عن مورده" سے اس بیان سے استرازا ہے جو حکم اول کے ساتھ متصل ہو خواہ مستقل ہو جیسے عام کی تخصیص کیونکہ یہ ہمارے جمہور اصحاب کے نزدیک متاخر نہیں ہوتی ہے جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "وَلَا تَقْتُلُوا اَهْلَ الذِّمَّةِ" اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "اقتلوا المشركين" کے بعد متصل اور یا غیر متصل ہو جیسے استثناء جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد "اقتلوا المشركين الا اهل الذممة" اور یا غائب ہو جیسے "ثم اتموا الصيام الى الليل" یا شرط ہو جیسے صل ان كنت صحيحا، اور یا وصف ہو جیسے اکرم الناس العلماء، کیونکہ امور مذکورہ حکم اول سے متصل ہیں تو ان میں سے کسی کے ساتھ بھی نسخ ثابت نہیں ہو سکتا۔ واعلم۔ حضرت شمس الامم نے نسخ کو بیان قرار نہیں دیا ہے فرماتے ہیں کہ بیان تو کسی حادثہ کے وجود کے وقت ابتدا اس کے حکم کا اظہار ہوتا ہے اور نسخ تو دفع بعد الثبوت ہے لہذا اس کو نسخ قرار نہیں دیا جاسکتا اور فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے نسخ کو بیان قرار دیا ہے کیونکہ نسخ شارع کا فعل ہے اور نسخ کی حقیقت، بندوں کے لئے حکم کی مدت کا اظہار ہے پس نسخ اللہ تعالیٰ کے علم کی نسبت اور واقع کے اعتبار سے بیان ہے اور ہماری نسبت سے تبدیل ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الخ یعنی نسخ وہ حکم مطلق کی مدت مشروعہ کا بیان ہے جس کے بارے اللہ تبارک و تعالیٰ کو پہلے ہی سے معلوم تھا کہ یہ حکم فلاں وقت میں ناسخ کے ساتھ مستقی ہوگا کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک یہ حکم اسی وقت کے ساتھ مؤقت تھا مگر چونکہ حکم کے ساتھ مدت کا ذکر نہیں تھا اس لئے ظاہری طور پر معلوم ہوتا تھا کہ یہ حکم انسان کے حق میں باقی رہنے والا ہے مثلاً شروع اسلام میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے شراب کو مباح قرار دیا اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے علم میں تھا کہ وہ ایک مدت معینہ کے بعد شراب کو حرام قرار دینے والا ہے لیکن شروع میں یہ نہیں فرمایا کہ میں شراب کو ایک مدت معینہ تک کے لئے مباح قرار دیتا ہوں۔ بلکہ اس کی اباحت کو وقت کی تعیین سے مطلق رکھا تو ہمارا گمان یہ تھا کہ اس کی اباحت ہمیشہ رہے گی۔ پھر جب اس کے بعد شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو اس سے ہمارے حق میں تبدیلی ہو گئی پس نسخ ہمارے حق میں تبدیل ہے کیونکہ اس نے اباحت کو حرمت سے بدل دیا ہے اور شارع کے حق میں یہ بیان محض ہے اس اباحت کی مدت کا جس کو اللہ تبارک و تعالیٰ پہلے ہی سے جانتا تھا پس اللہ تعالیٰ کے حق میں بیان محض اور بندے کے حق میں تبدیل ہونے کی نظیر قتل کی مثال ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو قتل کر دے تو قتل

مذکورہ اصل اللہ تعالیٰ کے علم میں مقتول کی جو اہل مقدر تھی اس کا بیان ہے اور عام لوگوں کی نظر میں اس کی مدت حیات میں تبدیلی رونما ہو گئی کیونکہ گمان یہ تھا کہ شخص مذکور اگر قتل نہ ہوتا تو وہ زائد مدت تک زندہ رہتا گویا قاتل نے اس کی اجل کو گھٹا دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہ یہ مباشر للقتل ہے دنیا میں اس پر قصاص اور دیت واجب ہے اور آخرت میں وہ عذاب کا مستحق ہوگا واعلم۔ نسخ عقلاً جائز ہے اور شرعاً نص سے ثابت ہے اور وہ نص اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا فَأَتَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا" اور یہود اس سے اختلاف کرتے ہیں اُن کا کہنا ہے کہ اگر نسخ جائز ہو تو "العیاذ باللہ" اللہ کی طرف حمل اور سفار نادانی، کی نسبت لازم آئے گی جو شان الوہیت سے بالکل بعید ہے اور نسخ کے انکار سے یہود کا مقصد یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت دوسری کسی شریعت سے منسوخ نہ ہو سکے اور ان کے دین کا اہدی ہونا ثابت ہو جائے۔ اور ہم ان کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ حکیم ہے (حکمت والا ہے) اپنے بندوں کے مصالح اور ضروریات کو خوب جانتا ہے وہ اپنے علم اور مصلحت کے مطابق ہر روز نئے نئے احکام جاری کر سکتا ہے جیسے طیب، مریض کے لئے آج کوئی دوا اور غذا تجویز کر کے دیتا ہے اور کل دوسری دوا اور غذا دیتا ہے اس تبدیلی کی بنا پر اس کو ماہر امراض شمار کیا جاتا ہے نہ کہ اس کو جاہل اور بیوقوف قرار دیا جاتا ہے۔ حالانکہ وہ مریض سے پہلے ہی روزی نہیں کہہ دیتا ہے کہ میں آئندہ کل تمہاری دوا اور غذا ضرور بدل دوں گا۔ اور یہود بھی اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں اپنے جزو یعنی حضرت حواء سے نکاح کرنا درست تھا اسی طرح بھائی کے حق میں بہنوں سے نکاح حلال تھا پھر حضرت نوح علیہ السلام کی شریعت میں یہ حالت منسوخ ہو گئی لہذا ان یہود کا نسخ سے انکار کسی طرح بھی صحیح نہیں ہوگا۔ "التفصیل فی النافی"

وَحَلَّ حُكْمُ يَكُونُ فِي نَفْسِهِ مُحْتَمَلًا لِلْوُجُودِ وَالْعَدَمِ وَلَمْ يَلْتَحِقْ بِهِ مَا
يَلْفِي النَّسْخَ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَابِيدٍ ثَبَتَ نَصَّاكُمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى خُلِدَ يَنْ فِيهَا
أَبَدًا أَوْ دَلَالَةً كَسَائِرِ الشَّرَائِعِ الَّتِي قُبِضَ عَلَيْهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

ترجمہ۔ اور نسخ کا محل ایسا حکم شرعی ہوتا ہے جو بذات خود وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ ایسی کوئی قید

ملحق نہ ہو جو نسخ کے منافی ہو وہ توقیت نصاً ہو یا تابید جو نص سے ثابت ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "خُلْدِیْنَ فِیْہَا اَبَدًا" میں ہے یا دلالت ثابت ہو جیسے شریعت کے وہ احکام جن پر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وصال شریف ہوا۔

تقریر و تشریح قولہ "و محله حکم الخ" یہ بحث ثالث ہے یعنی نسخ کا محل وہ حکم ہوتا ہے جس میں دو امر یا دو چیزیں

ایک یہ ہے کہ وہ حکم بذات خود وجود عدم دونوں کا احتمال رکھے یعنی مشروع ہونے اور مشروع نہ ہونے دونوں کا محتمل ہو کیونکہ اگر یہ حکم مشروعیت کا ہی احتمال نہ رکھے جیسے کفر تو اس کی عدم مشروعیت ہی مستمر ہوگی تو یہ منسوخ نہیں ہو سکتا کیونکہ نسخ معدوم پر وارد نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر وہ حکم مشروعیت کا ہی احتمال رکھے جیسے ایمان باللہ تعالیٰ و صفات کیونکہ اس کی مشروعیت ہی مستمر ہوگی پس یہ نسخ کو قبول نہیں کرے گا اور اسی طرح اخبار میں مطلقاً نسخ جاری نہیں ہوتا ہے خواہ ان اخبار کا تعلق امور ماضیہ کے ساتھ ہو یا امور مستقبلہ یا امور حاضرہ کے ساتھ ہو کیونکہ یہ کذب کی طرف مؤدی ہے اور اسی طرح نسخ احکام عقلیہ و حسیہ میں جاری نہیں ہوتا ہے کیونکہ یہ جہل کی طرف مؤدی ہے تعالیٰ اذنہ عن ذلک علواً کیونکہ اور امر ثانی وہ ہے جس کی طرف مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "و لم یلتحق بہ الخ" سے اشارہ کیا ہے کہ حکم مذکور یعنی وہ حکم جو منسوخ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے ساتھ کوئی ایسی شئی ملحق نہ ہو جو حقوق نسخ کے منافی ہو اور یہ منافی تین قسم ہے جیسا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "من توقیت الخ" سے بیان کیا ہے تو قسم اول یہ ہے کہ "توقیت نصاً" ہو کیونکہ جب اس حکم کو توقیت لاحق ہو یعنی اس کے ساتھ وقت کا بیان ہو تو ظاہر ہے کہ وقت کے تمام ہونے سے پہلے یقیناً یہ منسوخ نہیں ہو سکتا ہے ورنہ کذب لازم آئے گا اور وقت کے تمام ہونے کے بعد تو حکم ہی نہ رہا پھر اس پر اسم نسخ کا اطلاق کس طرح ہوگا اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "فَاَعْفُوْا وَاَصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِ" ترجمہ: تو تم چھوڑ دو اور درگزر کرو یہاں تک کہ اللہ اپنا حکم لائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد "فَاَسْمُکُمْ کُھْنٌ فِی الْیَیْمُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفَّیْہُمْ الْمَوْتُ اَوْ یُجْعَلَ اللّٰہُ لَھُمْ سَبِیْلًا" ترجمہ: تو ان عورتوں کو گھر میں بند رکھو یہاں تک کہ انہیں موت اٹھائے یا اللہ ان کی کچھ راہ نکالے" فاندفع ما قال القاضی الامام ابو ذرین "ولیس لھذا القسم مثال من المنصوصات شرعاً"

قولہ "او تابید" یہ توقیت پر موقوف ہے کہ یا تابید نصاً ثابت ہو یہ منافی کی قسم ثانی ہے یعنی وہ حکم بھی منسوخ نہیں ہو سکتا جس کا ابدی ہونا نص سے ثابت ہو اس طور پر کہ اصل نص میں ابد اور دوام کا لفظ صراحۃً مذکور ہو جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے

"خُلْدِیْنَ فِیْہَا اَبَدًا" کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ابد سے تابید کو صراحۃً ثابت فرمایا ہے۔ پس یہ بھی نسخ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ تابید صریح نسخ کے منافی ہے جیسا کہ یہ ابوبکر الجصاص اور الشیخ ابو منصور اور القاضی الامام ابو زید اور الشیخان اور ہمارے اصحاب کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور جمہور اہل اصول اور ہمارے اصحاب سے ایک جماعت اور اصحاب شافعی کی ایک جماعت اور صدر الاسلام ابو لیسر کا مذہب یہ ہے کہ اس حکم کا نسخ جائز ہے جس کو تابید یا ازیقیت لاحق ہو (النامی) تنبیہ: و فیما اور وہ المصنف من المثال بقولہ تعالیٰ خُلْدِیْنَ اَلْاَبَدِیْنَ "نظر" کیونکہ اس آیت کا تعلق اخبار سے ہے احکام سے نہیں ہے اور اخبار میں تو نسخ نہیں ہوتا ہے کما من۔ پس مذکور میں "امتناع نسخہ" خبر ہونے کی وجہ سے ہے نہ کہ تابید کی وجہ سے تو اس کی مثال میں ادنیٰ اس آیت کو پیش کرنا ہے جو خود و فی القدر کے بارے میں وارد ہوئی ہے یعنی "و لا تقبلوا الھم شھادۃ ابدًا" اور جن پر حد قذف قائم ہوئی ان کی شہادت کبھی قبول نہ کرو" یہاں لفظ "ابداً" صراحۃً ہونے کی وجہ سے یہ حکم بھی نسخ کو قبول نہیں کر سکتا ہے "فسقط ما قال الشارح المحقق من انہ لم یوجد فی فی الاحکام تابید صحیح انتہی" النامی

قولہ "او دلالت" اس کا عطف نصاً پر ہے یعنی تابید یا بطور دلالت کے ثابت ہو جیسے وہ احکام شریعت جن کو باقی رکھ کر حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے وصال فرمایا کیونکہ احکام مذکورہ کی تابید اللہ تعالیٰ کے قول "و خاتم النبیین" کی دلالت سے اور حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد "لا نبی بعدی" کی دلالت سے ثابت ہے تو احکام مذکور نسخ کا احتمال نہیں رکھتے ہیں کیونکہ نسخ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر وحی کے ذریعہ سے ہوتا ہے تو جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو گئی تو نسخ کیسے ہوگا لہذا احکام مذکورہ کا حکم دار تکلیف کے باقی رہنے تک باقی رہے گا۔

وَالشَّرْطُ التَّمَكُّنُ مِنْ عَقْدِ الْقَلْبِ عِنْدَ نَادُونَ التَّمَكُّنُ مِنَ الْفِعْلِ خَلَاً
لِلْمُعْتَزَلَةِ وَلَا خِلَافَ بَيْنَ الْجُمْهُورِ أَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَصْلُحُ نَاسِخًا وَكَذَلِكَ
الْإِجْمَاعُ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ لَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ عِبَارَةٌ عَنِ اجْتِمَاعِ الْأَرَاءِ وَلَا
مَدْخُلٌ لِلرَّأْيِ فِي مَعْرِفَةِ نِهَایَةِ وَقْتِ الْحُسْنِ وَالْقَبْحِ فِي الشَّيْءِ

ترجمہ۔ اور ہمارے نزدیک نسخ کی شرط اعتقاد قلبی کی قدرت ہے عمل پر قدرت کا حصول شرط نہیں ہے بخلاف معتزلہ کے، اور اس امر کے بارے کہ "قیاس ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے"، جمہور کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور اسی طرح اکثر کے نزدیک اجماع ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجماع متعدد ارادے متفق ہونے سے عبادت ہے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک شئی میں جو حسن و قبح ہے اس کے وقت کی نہایت کی معرفت میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے۔

تقریر و تشریح قولہ والشرط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بحث ثالث کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب بحث رابع کو شروع فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک جواز نسخ کی شرط اعتقاد قلبی کی قدرت ہے عمل پر قدرت حاصل ہونا شرط نہیں ہے یعنی مکلف کو شارع کا حکم ملنے کے بعد کم از کم اتنی مہلت ملنی ضروری ہے جس میں مکلف کو اعتقاد قلبی حاصل ہو سکے اور اس حکم کو عمل میں لانے کا زمانہ اور مہلت ملنی ہمارے نزدیک جواز نسخ کے لئے شرط نہیں ہے، بخلاف معتزلہ کے کیونکہ ان کے نزدیک جواز نسخ کے لئے حکم پر عمل کرنے کی مہلت ملنی شرط ہے یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اعتقاد قلبی کی مدت کا بیان ہی دراصل نسخ ہے اور عمل بدنی کی مدت کا بیان تبنا ہو کر تا ہے تو جب اصل پایا جائے تو اس چیز کے تحقق کی حاجت نہیں رہتی ہے جو بالیقین ثابت ہونے والی ہے اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ عمل بدنی کی مدت کا بیان نسخ ہے تو ان کے ہاں ضروری طور پر عمل کرنے کی مہلت ملنی ضروری ہے۔ ہمارے پاس یہ دلیل ہے کہ معراج کی شب نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اولاً پچاس نمازوں کا حکم ہوا پھر تھوڑی دیر میں سب منسوخ ہو کر صرف پانچ نمازیں رہ گئیں۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی امت میں سے کسی کو نماز کے ادا کرنے کی مہلت خلی البتہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو پچاس نمازوں کے حکم پر صرف اعتقاد فرضیت کا موقع ملا اور چونکہ آپ امت کے پیشوا ہیں اس لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اعتقاد امت کے اعتقاد کے بجائے کفایت کرتا ہے تو گویا کہ تمام کی جانب سے پچاس نمازوں کی فرضیت کا اعتقاد پایا گیا پھر عمل پر ممکن حاصل ہونے سے پہلے پانچ سے زائد نمازیں منسوخ ہو گئیں۔

قولہ ولا خلاف بین الجمهور الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بحث رابع کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب

یہاں سے بحث خامس کو شروع فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک قیاس، ادلہ الربیع یعنی کتاب، سنت، اجماع، قیاس میں سے کسی کے لئے بھی ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے۔ کتاب و سنت کے لئے اس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے کہ کتاب و سنت، قیاس سے اقویٰ ہیں اور اضعف، اقویٰ کے لئے ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دارم ہونے کی وجہ سے قیاس پر عمل کرنا ترک کر دیا حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ دین اگر قیاس اور رائے کے تابع ہوتا تو موزہ کی بچی جانب کا مسج کرنا اوپر والی جانب کے مقابلے میں ادلی ہوتا لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم موزہ کی بچی جانب کے بجائے اوپر والی جانب پر مسج فرماتے "اخرجه الوداد والدارم بعناہ" تو معلوم ہوا کہ قیاس و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح اجماع بھی کتاب اللہ و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حکم میں ہے لہذا اس کے لئے بھی قیاس ناسخ نہیں ہو سکتا ہے اور قیاس جو قیاس کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نسخ تعارض کی فرع ہے تو جب دو قیاسوں کے درمیان تعارض واقع ہو تو ان دونوں میں سے ایک تعارض کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا مگر استعروف اور جب ان دونوں میں سے ایک ساقط نہ ہو تو دوسرا قیاس اس کے لئے ناسخ کیے ہوگا یہ تو اس صورت میں ہے جبکہ تعارض ایک وقت میں واقع ہو (یعنی اس صورت میں حکم یہ ہے کہ مجتہد اپنے دل کی شہادت کے مطابق جس پر چاہے عمل کر سکتا ہے، اور اگر دونوں قیاس کا زمانہ مختلف ہو تو مجتہد آخری قیاس جس کی طرف اب اس کی رائے ہوئی ہے اس پر عمل کرے گا لیکن اصطلاح میں اس کو نسخ نہیں کہتے ہیں بلکہ یہ تو اعد القیاسین کی ترجیح یا تغلیط ہے) "لھذا ما علیہ الجمهور" اور شوافع میں سے ابن شریح سے منقول ہے کہ کتاب و سنت کا نسخ بذریعہ قیاس کے جائز ہے کیونکہ نسخ بیان ہے مثل تخصیص کے تو جس کے ساتھ تخصیص جائز ہے تو اس کے ساتھ نسخ جائز ہے اور ابوالقاسم انصاری شافعی کے نزدیک قیاس جب کتاب اللہ سے مستنبط ہو تو اس سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہے اور اسی طرح قیاس جب سنت سے مستنبط ہو تو اس سے سنت کا نسخ جائز ہے کیونکہ یہ دراصل کتاب کا نسخ کتاب سے اور سنت کا نسخ سنت سے ہے۔ اقول۔ ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ وہ علت جو کتاب و سنت سے مستخرج ہے وہ ضروری نہیں کہ قطعی ہو حالانکہ یہی علت، قیاس کی اصل ہے لہذا اس کے ساتھ قطعی کا نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔

قولہ وکنلک الاجماع الخ۔ یعنی جمہور کے نزدیک قیاس کی طرح اجماع بھی ادلہ الربیع میں سے کسی کے لئے ناسخ

نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجماع یہ متعدد افراد کے متفق ہونے کا نام ہے اور رائے سے حکم کے ختم ہونے کی مدت کا علم نہیں ہو سکتا ہے یعنی حکم کے فعل کے حسن و قبح سے تعلق رکھتا ہے تو نسخ کا مطلب ہوگا کہ مدت حسن کو بتایا جائے کہ فعل اس وقت تک مستحسن ہے اور اس امر کو رائے سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا اجماع کتاب و سنت و اجماع و قیاس میں سے کسی کے لئے بھی ناسخ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور امام فخر الاسلام ہرودی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اجماع سے اجماع کا نسخ جائز ہے۔ تو غالباً ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ اجماع کبھی کسی مصلحت کے مد نظر منعقد ہوتا ہے پھر یہ مصلحت بدل جاتی ہے تو دوسرا اجماع منعقد ہوتا ہے جو اول کے لئے ناسخ بن جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے عیسیٰ بن ابان اور بعض معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ کتاب اللہ کا نسخ اجماع سے جائز ہے دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن مجید نے مؤلفۃ القلوب کو کئی مصادف زکوٰۃ قرار دیا تھا لیکن حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں اجماع سے ان کا حصہ ساقط ہو گیا "ہماری جانب سے ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اجماع سے ان کا حصہ ساقط نہیں ہوا بلکہ علت یعنی ضعف اسلام ختم ہو جانے سے یہ حکم خود بخود ختم ہو گیا۔

وَإِنَّمَا يَجُوزُ النَّسْخُ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا بِالْآخَرِ عِنْدَنَا
وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يَجُوزُ لَأَنَّهُ يَكُونُ مَذْرُوعًا إِلَى الطَّعْنِ وَإِنَّا نَقُولُ النَّسْخُ
بَيَانٌ مَدَّةِ الْحُكْمِ وَجَائِزٌ لِلرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيَانٌ مَدَّةِ حُكْمِ
الْكِتَابِ فَقَدْ بُعِثَ مَبِينًا وَجَائِزًا يَتَوَلَّى اللَّهُ تَعَالَى بَيَانَ مَا
أَجْرَى عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ

ترجمہ۔ اور بلاشبہ کتاب اور سنت سے باہم نسخ جائز ہے اور ان دونوں میں سے ایک کا نسخ دوسری کے ساتھ ہمارے نزدیک جائز ہے اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے کیونکہ یہ طعن کا وسیلہ ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ نسخ حکم کی مدد کا بیان ہے اور یہ جائز ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کتاب کے حکم کی مدت کا بیان فرمادیں کیونکہ آپ مبعوث ہی بحیثیت مبین ہونے کے ہوئے ہیں اور جائز

ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کا متولی ہو جو اس نے اپنے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان پر جاری کیا ہے۔

تقریر و تشریح

تقریر و تشریح۔ و انما يجوز النسخ الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب یہ بیان کیا کہ نسخ، اجماع اور قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہے تو اب ارادہ فرمایا کہ وہ چیز بیان کریں جس کے ساتھ نسخ جائز ہے فرماتے ہیں کہ کتاب اور سنت کے ساتھ باہم اور مختلف دونوں طرح نسخ جائز ہے اور ہمارے نزدیک اس کی چار صورتیں ہیں (۱) کتاب اللہ کا نسخ کتاب اللہ سے جیسے نسخ عدت بالحول جو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "والذين يتوفون منكم ويذرون ازولجا وصيته لا ذولجهم متاعا الى الحول" سے ثابت ہے۔ دوسری عدت کے ساتھ جو کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "والذين يتوفون منكم ويذرون ازولجا يتربصن بالفسهت اربعة اشهر وعشر" کے ساتھ ثابت ہے (۲) سنت کا نسخ سنت کے ساتھ اور اس قسم ثانی کی چار قسمیں ہیں ایک سنت متواترہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور دوسری قسم احاد کا نسخ احاد کے ساتھ اور تیسری قسم احاد کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ یہ اقسام ثلاثہ بالاتفاق جائز ہیں اور چوتھی قسم سنت متواترہ کا نسخ احاد کے ساتھ ہے اور یہ قسم چہرہ کے نزدیک جائز نہیں ہے ہاں شرفہ قلیلہ اس کے جواز کا قائل ہے اور احاد کے ساتھ احاد کے نسخ کی مثال یہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزددوها الان رواه مسلم" یعنی میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے منع کیا تھا پس اب قبروں کی زیارت کرو" (۳) کتاب کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور اس کی مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا "لا يحل لك النساء من بعد" اسی بعد النسخ، یعنی آپ کے لئے نوازاواج کے بعد اور شادیاں کرنی حلال نہیں ہیں، تو یہ حکم حضرت ام المؤمنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت سے منسوخ ہے "ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء" اخرجه عبد الرزاق والشافعی واحمد والترمذی والحاکم، یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں یہ مباح فرمادیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جتنی عورتوں سے چاہیں نکاح فرما سکتے ہیں اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ یہ حکم خود آیت قرآنی سے منسوخ ہے وہ آیت یہ ہے "انا احللتنا لك اذا جئت اللاتي اتيت اجورهن" یہ آیت اگرچہ تلاوة متقدم ہے مگر نزولاً مؤخر ہے "اس آیت میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ازواج کثیرہ حلال کئے جانے کو بطور احسان

ذکر فرمایا گیا ہے جس سے نواز واج کی پابندی ختم ہو جاتی ہے (۴) سنت کا نسخ کتاب سے اس کی مثال یہ ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہجرت فرما کر مدینہ منورہ تشریف فرما ہوئے تو سنت ہی کے ذریعہ بیت المقدس نماز کے لئے قبلہ معین ہوا پھر یہ حکم اس آیت قرآنی سے منسوخ ہوا ”فَوَلَّوْا وُجُوهَكُمْ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ یعنی اپنا چہرہ (مبارک) مسجد حرام کی طرف کیجئے، اور آخری دو قسموں میں حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وقال الشافعي الخ“ یعنی آپ فرماتے ہیں کہ کتاب کا نسخ سنت سے اور اسی طرح سنت کا نسخ کتاب سے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے نسخ نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شان میں طعن کرنے کا وسیلہ ہو جائے گا اس لئے کہ اگر سنت سے کتاب اللہ کا نسخ جائز ہو تو طعن کرنے والوں کو یہ کہنے کا موقع میسر آجائے گا کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی نے سب سے پہلے اللہ کو جھٹلایا (معاذ اللہ) تو ایسے رسول کی تبلیغ سے کس طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا جاسکتا ہے اور اسی طرح اگر کتاب سے سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نسخ جائز ہو تو طعن کرنے والوں کو یہ موقع مل جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ ہی نے اپنے رسول کی تکذیب کر دی پھر کیسے ان کی بات کے صدق کو تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ نسخ حکم کی مدت کا بیان ہوتا ہے نہ کہ حکم منسوخ کا ابطال تو جب یہ بات ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ امر جائز ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کتاب اللہ کے حکم کو بیان فرمادیں کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تو کتاب اللہ کے لئے مبین بن کر مبعوث ہوئے ہیں اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے رازدان ہیں پس جائز ہے کہ کتاب اللہ کے حکم کی مدت کا بیان فرمادیں اسی کو ہم نسخ الکتاب بالسنت کہتے ہیں۔ علاوہ اس بات کے ہمارے نزدیک کتاب اللہ کی تخصیص سنت کے ساتھ جائز ہے تو جس طرح یہ تخصیص جائز ہے اسی طرح یہ نسخ جائز ہے کیونکہ تخصیص بھی نسخ ہے کما سیاتی اور اسی طرح یہ امر جائز ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے رسول کے کلام کی مدت بیان فرمائے بایں طور کہ اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی کتاب میں وہ چیز نازل فرمائے جو سنت کے حکم کی مدت کو بیان کر دے لہذا اس میں کسی طرح کا استبعاد نہیں ہے۔

فائدہ: اس مقام پر اس تحقیق کو پیش نظر رہنا چاہیے کہ کتاب اللہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ اور اسی طرح سنت کا نسخ کتاب اللہ کے ساتھ ہمارے نزدیک بلاشبہ جائز ہے اور یہی مذہب جمہور فقہار کا اور جمہور متکلمین اشاعہ کا اور معتزلہ کا مختار ہے اور اسی کی طرف محققین شافعیہ گئے ہیں جبکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کتاب اللہ کا نسخ سنت متواترہ کے ساتھ جائز نہیں ہے اور یہی مذہب جمہور محدثین کا مختار ہے لیکن انہوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے بعض کا

قول یہ ہے کہ یہ عقلاً جائز نہیں ہے اور یہی حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے مذہب سے ظاہر ہوتا ہے اور اسی کی طرف حارث عباسی اور عبد اللہ بن سعید قلاسی اور حضرت احمد (ایک روایت کے مطابق) گئے ہیں اور بعض کا قول یہ ہے کہ یہ عقلاً جائز ہے مگر اس کے ساتھ شرع تشریف کا رد نہیں ہوا ہے اور اسی کے قائل ابن شریح ہیں (ایک روایت کے مطابق) اور بعض یہ کہتے ہیں کہ شرع تشریف اس کے منع کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور یہ قول ابن حامد اسفرائی کا مختار ہے اور سنت متواترہ کے کتاب اللہ کے ساتھ نسخ کے بارے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے دو قول ہیں اور ان دو اقوال سے اظہر قول یہ ہے کہ سنت متواترہ کا نسخ کتاب اللہ کے ساتھ درست نہیں ہے پھر شافعیہ نے ”عدم جواز نسخ الکتاب بالسنت“ پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”ما ننسخ من آية او ننسخها فانما نبيخبر منها او ننهالها“ سے استدلال کیا ہے بایں طور کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”فانما ننسخ من آية او ننسخها فانما نبيخبر منها او ننهالها“ کہ ہم آیت منسوخہ سے بہتر یا اس کی مثل کو لے آتے ہیں اور سنت، کتاب اللہ سے بہتر ہے نہ اس کی مثل اور دوسری دہریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”فانما“ فرما کر یتان کی نسبت اپنی طرف کی ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے کہ اتی بالناسخ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”ما يَكُونُ لِي ان ابدا لهُ من تلْكَ لِنَفْسِي“ سے بھی دلیل پکڑی ہے کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے جائز نہیں ہے کہ آپ اپنی طرف سے کتاب اللہ کو تبدیل کر دیں خواہ لفظ کی تبدیلی ہو یا حکم کی پس آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے قول کے ساتھ کتاب اللہ کا نسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ ہم احناف، اصحاب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے پہلے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ سنت کتاب اللہ کی مثل نہیں ہے کیونکہ نسخ الکتاب سے مراد اس کے حکم کا نسخ مراد ہے لفظ کا نسخ مراد نہیں ہے اور یہ جائز ہے کہ مکلفین کے مصالح کے پیش نظر سنت کا حکم کتاب اللہ کے حکم سے بہتر ہو یا اس کے مساوی یا اس کے حکم کتاب، الفاظ سنت سے بہتر ہے اور ہم ”نظم الکتاب بالسنت“ کے نسخ کے قائل نہیں ہیں اور اسی طرح ہم اس امر کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ ”السنت الناسخ“، بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہے حتیٰ کہ ہمارا استدلال تمام ہو بلکہ ”السنت الناسخ“، بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور اللہ تعالیٰ ہی السنت الناسخ کے لئے اتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں ارشاد فرمایا ہے ”وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ“ ترجمہ: ”اور وہ کوئی بات اپنی خواہش سے نہیں کرتے وہ تو نہیں مگر وحی جو انہیں کی جاتی ہے“ اور ہم اصحاب الشافعیہ کے دوسرے استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ تبدیلی منفی سے مراد نظم کتاب ہے یعنی حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی یہ شان نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نظم کتاب کے بعض کو بعض سے

بدل دیں جیسا کہ اس پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے اور اگر ہم امر مذکور کو تسلیم بھی کر لیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تبدیل
جو نسخ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف سے واقع ہوتی ہے وہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اپنی طرف سے
نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اللہ تعالیٰ کے امر سے ہوتی ہے اور اصواب شافعیہ نے "عدم جواز نسخ السنۃ بالکتاب" پر اللہ تعالیٰ
کے اس ارشاد "لَتَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْكَ" سے استدلال کیا ہے۔ پس اگر کتاب اللہ سے سنت رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم منسوخ ہو جائے تو سنت قرآن کا بیان کس طرح ہو سکتی ہے بلکہ کتاب تو سنت کے لئے رافع ہو
جائے گی اور ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب نسخ حکم مطلق کی مدت کا بیان ہے تو جائز ہے کہ اللہ تبارک تعالیٰ
اپنے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کلام کی مدت بیان فرمائے پس کتاب اللہ اس امر کی صلاح ہے کہ وہ سنت
کا بیان ہو جائے اور "لتبیین" کا معنی "لتبلیغ" ہے۔ فاحفظ هذا التحقيق

وَيَجُوزُ نَسْخُ التَّلَاوَةِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَيَجُوزُ نَسْخُ أَحَدِهِمَا دُونَ الْآخَرِ لَانَّ
لِلنَّظْمِ حُكْمَيْنِ جَوَازُ الصَّلَاةِ وَمَا هُوَ قَائِمٌ بِمَعْنَى صِيغَتِهِ وَكُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا مَقْصُودٌ بِنَفْسِهِ فَاحْتَمَلَ بَيَانُ الْمُدَّةِ وَالْوَقْتِ

ترجمہ - اور یہ جائز ہے کہ تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں اور یہ بھی جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو اور
دوسرا منسوخ نہ ہو کیونکہ نظم (یعنی نص) سے دو طرح کے حکم متعلق ہیں حکم کی ایک قسم نفس نظم اور لفظ کے ساتھ متعلق ہے مثل جواز
صلوات (کے) اور ایک قسم وہ ہے جو نظم کے صیغہ کے معنی پر مرتب ہوتی ہے (جیسے وجوب اور حرمت اور ان کی مثل) اور ان دونوں
حکموں میں سے ہر ایک حکم مقصود بنفسہ ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے (پس
جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو اور دوسرا منسوخ نہ ہو)

تقریر و تشریح قولہ "وَيَجُوزُ نَسْخُ التَّلَاوَةِ" الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ جب اس کی تفصیل سے فارغ
ہوئے تو اب منسوخ قرآنی کی تفصیل شروع فرماتے ہیں کہ منسوخ قرآنی کی چار اقسام ہیں پہلی قسم "تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہوں"

دوسری قسم "صرف حکم منسوخ ہو اور تلاوت باقی رہے" تیسری قسم تلاوت منسوخ ہو اور حکم باقی رہے۔ چوتھی قسم حکم کا کوئی وصف
منسوخ ہو جائے اور اصل حکم باقی رہے۔ قسم اول بالاتفاق جائز ہے بلکہ یہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ
میں بسبب النساء یعنی بھلا دیئے جانے کی صورت میں واقع ہے چنانچہ مروی ہے کہ سورۃ الاحزاب، سورۃ البقرہ کے قریب قریب
طویل تھی اس میں تین سو آیات تھیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ہی ان کو قبول کئے اور یہ قریب کل نثر آیات
پر مشتمل باقی رہ گئی اور اسی طرح سورۃ طلاق بھی سورۃ البقرہ سے بھی بڑی تھی جواب کل بارۃ آیات کے ضمن میں باقی رہ گئی ہے اور
اس قسم کے النساء (بھلا دیئے جانے) کے ثبوت پر فی الجذریہ آیات دلالت کرتی ہے "سَنَقِرُ لَكَ ذِكْرًا فَإِن لَّمْ يَكُنْ مِنَ الْإِنشَاءِ اللَّهُ
یعنی اے میرے محبوب قریب ہے کہ ہم تم کو قرآن کی تعلیم کریں گے پھر نہ بھولیں گے تم کو جو اللہ چاہے گا" یہاں نفی سے جو استناد کیا گیا
ہے اس سے اشارۃً بھلا دیئے جانے کا ثبوت ملتا ہے، سیاق آیت سے یہ مقصود نہیں ہے کہ قرآن میں سے کچھ بھلا دیا گیا ہے۔
اسی طرح قسم اول کے وقوع پر "بسبب النساء کے" یہ ارشاد باری تعالیٰ دال ہے "أَوْ نُنْشِئُهَا" اور اسی طرح قسم ثانی اور ثالث
کا وقوع جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ان کے بارے میں بعض معترضہ کا اختلاف ہے۔

قولہ لان للنظم حکمین الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ یہاں سے اس امر پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ
حکم منسوخ ہو اور تلاوت باقی رہے اسی طرح تلاوت منسوخ ہو اور حکم باقی رہے کیونکہ نظم یعنی نص کے ساتھ دو قسم کے حکم متعلق ہیں
ایک ان دونوں میں سے وہ حکم ہے جو نفس نظم اور لفظ کے ساتھ متعلق ہو جیسے جواز صلاۃ اور اعجاز وغیرہ اور حکم کی دوسری قسم وہ ہے
جو نظم کے معنی پر مرتب ہوتی ہے جیسے وجوب و حرمت اور نذر و اباحت اور ہر ایک ان دونوں طرح کے حکموں میں سے مقصود بنفسہ
ہے پس ان کے درمیان التفکاک جائز ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک بیان مدت اور بیان وقت کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ
جائز ہے کہ ان دونوں میں سے ایک منسوخ ہو اور دوسرا باقی رہے اس کے وقوع پر دلیل یہ روایت ہے "فَقَدْ رَوَى عَنْ
امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل عليه آية الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة
اذا نيا فارجوها البتة رواه الامام مالك والشيخان" وروى عبد السزاق والمحاكم وصححه عن ابی بن کعب
بكم تقدرا أيها يعني سورة الاحزاب وانها لتعادل سورة البقرة او اكثر من سورة البقرة ولقد قرأنا
فيها الشيخ والشيخة اذا نيا فارجوها البتة نكالا من الله والله عن يزحکيم" رفع فيما رفع انتهى پس
اس آیت میں حکم ثابت ہے اور نظم منسوخ ہے۔ اور اگر نظم یعنی تلاوت ثابت ہو اور حکم منسوخ ہو تو اس کا وقوع کثیر آیات میں ثابت

ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ”لکم دینکم ولی دین“ اور اسی طرح قرآن مجید میں تقریباً ستر آیات موجود ہیں جن میں کفار سے عدم قتال کا ذکر ہے اور بعض کا قول ہے کہ اس طرح کی ترک قتال کے متعلق ایک سو بیس آیات قرآن کریم میں موجود ہیں جو ساری کی ساری آیت قتال سے منسوخہ الحکم ہیں اور ان آیات کے ماسواہ دوسری دس آیات اور بھی منسوخہ الحکم موجود ہیں

وَالزِّيَادَةُ عَلَى النَّصِّ نَسْخٌ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ بِالزِّيَادَةِ يُصِيرُ
أَصْلُ الْمَشْرُوعِ بَعْضَ الْحَقِّ وَمَا لِلْبَعْضِ حُكْمُ الْوُجُودِ فَيُجِبُ حَقًّا لِلَّهِ
لِأَنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْوُصْفَ بِالْجُزْئِيِّ حَتَّى أَنْ الْمَظَاهِرَ إِذَا مَرَضَ بَعْدَ مَا
صَامَ شَهْرًا فَاطْعَمَ ثَلَاثِينَ مَسْكِينًا لَمْ يَجْزِهِ فَكَانَتْ الزِّيَادَةُ نَسْخًا مِنْ حَيْثُ الْمَعْنَى

ترجمہ۔ اور نص پر زیادتی ہمارے نزدیک نسخ ہے حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ زیادتی کے ساتھ، اصل مشروع (یعنی مزید علیہا) حق اللہ کا بعض ہو جاتا ہے اور اس حق کے بعض کے لئے جو حقوق اللہ تعالیٰ سے ہے۔ کل کے وجود کا حکم نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق، وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مظاہر جب ایک ماہ کے روزے رکھ کر بیمار ہو گیا پس اس نے تین مساکین کو کھانا کھلایا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ پس زیادتی معنی کی حیثیت سے نسخ ہوئی (اگرچہ یہ زیادتی صورتہ تخصیص اور بیان ہے)

تقریر و تشریح قولہ والزیادة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے منسوخ قرآنی کی چوتھی قسم کا ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ”الن زیادة علی النص“ نسخ ہے اور حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”نص پر زیادتی“ نسخ نہیں ہے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے قول ”لأن الن زیادة الخ“ سے احناف کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک زیادتی مذکورہ نسخ ہے کیونکہ جب نص پر زیادتی کی جائے تو یہاں دو چیزیں ہوتی ہیں ایک زیادتی اور دوسری اصل مشروع یعنی مزید علیہ اور ان دونوں کا مجموعہ اللہ تعالیٰ کا حق ہوگا اور زیادتی کے ساتھ مزید علیہ اللہ تعالیٰ کے اس حق کا بعض ہوگا۔ کیونکہ مطلق کو جب کسی

قید سے مقید کیا جاتا ہے تو یہ مجموعہ دو چیزوں سے مرکب قرار پاتا ہے ایک مطلق اور دوسری جز مقید ہوتی ہے اور احد الجزین، مجموعہ کا بعض ہوتا ہے اور مطلق بھی احد الجزین ہے لہذا یہ بھی اس مجموعہ کا بعض ہوگا جو اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ کے حقوق (جیسے عبادت یا عقوبت یا کفارہ) میں سے کسی حق کے بعض کا حکم بغیر منضم کرنے باقی کے، کل کے وجود کا حکم نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً جس شخص نے نماز فجر کی ایک رکعت پڑھی ہو تو اس کی نماز فجر پہلی رکعت کے ساتھ دوسری رکعت کے ملائے بغیر نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حق وصف تجزی کو قبول نہیں کرتا ہے حتیٰ کہ مظاہر نے (یعنی وہ شخص جس نے اپنی بیوی سے طہار کیا ہو) طہار کا کفارہ ادا کرنے کی غرض سے ایک ماہ کے روزے رکھ لئے تو وہ بیمار ہو گیا اور باقی ایک ماہ (یعنی تیس دنوں) کے مقابلے میں تین مساکین کو کھانا کھلایا تو اس کا کفارہ ادا نہیں ہوا نہ روزوں کے ساتھ نہ کھانا کھلانے کے ساتھ کیونکہ یہاں اللہ تعالیٰ کے بعض حق کا فوات ہے اس لئے کہ طہار کا کفارہ یا تو دو ماہ کے صیام کے ساتھ ہوتا ہے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کے ساتھ یا ایک غلام آزاد کرنے سے ہوتا ہے اور یہاں نہ تو اس نے دو ماہ کے روزے رکھے ہیں اور نہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے بلکہ ایک ماہ کے روزے رکھے ہیں اور تین مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے اور ایک ماہ کے روزے دو ماہ کے روزوں کا بعض ہے اسی طرح تین مسکین ساٹھ مساکین کا بعض ہیں اور بعض کا حکم، کل والا حکم نہیں ہوتا ہے۔ لہذا ”الن زیادة علی النص“ معنی کے اعتبار سے نسخ قرار پاتی ہے (اگرچہ یہ صورتہ تخصیص اور بیان ہے) کیونکہ مطلق کا حکم مقید کے حکم کا غیر ہوتا ہے پس جب مطلق کو مقید کیا جائے تو اس کے حکم کی انتہاء ہو جاتی ہے پس ثانی یعنی مقید، اول یعنی مطلق کے لئے نسخ قرار پایا اور ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ”الزیادة علی النص“ دیگر نسخ کی طرح صرف غیر متواتر یا خبر مشورہ سے ہی جائز ہے جبکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ”الزیادة علی النص“ دیگر بیان کی طرح خبر واحد اور قیاس سے جائز ہے اور اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”ولهذا لم يجعل علماءنا الخ

تنبیہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ”فیما یجب حقاً لله“ احترازی قید ہے (جیسا کہ ہماری تقریر سے معلوم ہو رہا ہے) یعنی قول مذکور حقوق العباد سے احتراز ہے کیونکہ حقوق العباد ثبوتی طور پر وصف تجزی کو قبول کرتے ہیں کیونکہ جس شخص نے اپنے غیر پر دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ایک ہزار اور پانچ سو روپے دیئے ہیں اور مدعی مذکور کے لئے دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے کہا کہ فلاں نے اس مدعی کا ایک ہزار روپیہ دینا ہے اور دوسرے نے کہا کہ فلاں نے اس مدعی کا ایک ہزار اور پانچ سو روپیہ دینا ہے (تو ہزار میں چونکہ دونوں گواہوں کا اتفاق ہے اس لئے) اس مدعی کے لئے صرف ایک ہزار روپیہ ثابت ہوگا تو معلوم ہوا کہ

حقوق العباد ثبوتی طور پر وصف تحریری کو قبول کرتے ہیں۔

وَلِهَذَا لَمْ يَجْعَلْ عِلْمًا وَنَا حِمُّمُ اللَّهِ قِرَاءَةَ الْفَاتِحَةِ وَكُنَّا فِي الصَّلَاةِ
بِخَيْرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّهُ زِيَادَةٌ عَلَى النَّصِّ وَأَبْوَا زِيَادَةَ النَّفْيِ حَدًّا فِي زَنَا
الْبُكَرِ وَزِيَادَةَ الطَّهَارَةِ شَرْطًا فِي طَوَافِ الزِّيَادَةِ وَزِيَادَةَ صِفَةِ الْإِيمَانِ فِي
رَقَبَةِ الْكَفَّارَةِ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ

ترجمہ۔ اور اسی لئے ہمارے علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے قرأت فاتحہ کو نماز میں خبر واحد سے رکھ کر قرار نہیں دیا ہے کیونکہ نماز میں قرأت فاتحہ کو رکھ کر قرار دینا نص پر زیادتی ہے اور انہوں نے کنواری عورت اور کنوارے مرد کے زنا میں حد کے طور پر خبر واحد سے جلا وطنی کی زیادتی کا انکار کیا ہے اور انہوں نے طواف زیارت میں خبر واحد سے طہارت کی زیادتی کو شرط قرار دینے کا (یعنی) انکار کیا ہے اور انہوں نے کفارہ یحییٰ و ظہار میں عید کے لئے قیاس سے سنت ایمان کی زیادتی کا انکار کیا ہے۔

تقریر و تشریح قول ولہذا لم یجعل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے اس امر پر تفریح ذکر کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ”الزیادۃ علی النص“ نسخ ہے اسی لئے ہمارے علماء عظام رحمہم اللہ تعالیٰ نے خبر واحد یعنی حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا صلوة الا بفاتحة الکتاب“ سے نماز میں قرأت فاتحہ کو رکھ کر قرار نہیں دیا ہے۔ (جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کو نماز میں رکھ کر قرار دیا ہے اس لئے کہ آپ کے نزدیک قرأت فاتحہ کے بغیر نماز جائز نہیں ہے) کیونکہ ہمارے نزدیک قرأت فاتحہ کو رکھ کر قرار دینا یہ نص (کہ وہ اللہ تعالیٰ کا قول ”فاقسوا ما تیسر من القیاس“ ہے) پر زیادتی ہے کیونکہ یہ قول باری تعالیٰ عام ہے اور اس کے عموم کا تقاضا یہ ہے نماز قرأت فاتحہ کے بغیر جائز ہو اور حضرت امام شافعی کا قول نص پر زیادتی ہے اور زیادتی علی النص ہمارے نزدیک نسخ ہے کہ اس امر اور خبر واحد کے ساتھ نسخ جائز نہیں ہے۔ قول زیادۃ النفی الخ اور ایسے ہی ہمارے علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے غیر شادی شدہ مرد اور غیر شادی شدہ عورت

کے زنا کے بارے میں نفی یعنی ایک سال کی جلا وطنی کو حد کی جزو قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ جب غیر شادی شدہ زنا کرے تو اس کو سو کوڑے مارے جائیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی رو سے ”و اجلدوا کل واحد منہما مائة جلدًا“ اور اس کو ایک سال جلا وطن کر دیا جائے، حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی رو سے ”البکر بالبکر جلد مائة وتغريب عام رواہ مسلم“ یعنی غیر شادی شدہ زانی اور غیر شادی شدہ زانیہ کی ہر سو کوڑے اور ایک سال کے لئے جلا وطنی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ نص مذکور پر زیادتی ہے اور خبر واحد سے نص پر زیادتی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ نسخ ہے کہ اس۔

قول زیادۃ الطہارۃ الخ اور اسی طرح انہوں نے طہارت کو طواف زیارت میں شرط قرار نہیں دیا ہے۔ اس حیثیت سے کہ اس کے بغیر طواف زیارت جائز ہی نہ ہو جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے کیا ہے کیونکہ طہارت کو اس میں شرط قرار دینا نص پر زیادتی ہے اور نص وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”ولیطوفوا بالبيت العتيق“ کیونکہ یہ عام ہے اور یہ خبر واحد کے ساتھ زیادتی ہے (خبر واحد یہ قول رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے ”الطواف، حول البيت مثل الصلوة الا انکم تسکمون فیہ فمن یتکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر رواہ الترمذی والنسائی عن ابن عباس رضی اللہ عنہما“ اور نص پر خبر واحد سے زیادتی جائز نہیں ہے کیونکہ اس کو ہمارے نزدیک نسخ شمار کیا جاتا ہے کما مر۔

قول زیادۃ صفة ایمان الخ اور اسی طرح ہمارے علماء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ نے کفارہ یحییٰ و کفارہ ظہار میں عید کے لئے صفة ایمان کو شرط قرار نہیں دیا ہے جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ نے قرار دیا ہے کیونکہ آپ فرماتے ہیں کہ کفارہ یحییٰ و کفارہ ظہار میں عید یحییٰ کا ہونا ضروری ہے جس طرح کہ کفارہ قتل خطا میں عید یحییٰ کا ہونا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ومن قتل مؤمنا خطأ فتیر برقبۃ مؤمنہ“ تو آپ نے اس پر کفارہ یحییٰ و کفارہ ظہار کو قیاس کیا ہے اور ان کے بارے میں جو رقبہ مذکور ہوا ہے اس کو رقبہ مؤمنہ پر محمول کیا ہے کیونکہ کفارات تمام کے تمام ایک جنس میں اور ہم کہتے ہیں کہ کفارہ یحییٰ و ظہار میں جس رقبہ کا ذکر ہوا ہے وہ رقبہ مطلق ہے اس کو اس رقبہ پر قیاس کرتے ہوئے جو کفارہ قتل میں مذکور ہوا ہے صفة ایمان کے ساتھ مقید کرنا نص پر زیادتی ہے اور ”زیادۃ علی النص“ نسخ ہے۔ کما مر غیر صریح، اور نسخ قیاس کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ تعلیمہ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ”بخیر الواحد“ پہلی دو صورتوں کے ساتھ متعلق ہے اور ”بالقیاس“ یہ صورت اخیرہ کے ساتھ متعلق ہے۔

وَالَّذِي يَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ أَفْعَالُ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ
أَقْسَامٌ مُبَاحٌ وَمُسْتَحَبٌّ وَوَاجِبٌ وَفَرَضٌ وَفِيهَا قِسْمٌ آخَرٌ وَهُوَ الزَّلَّةُ
لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ فِي شَيْءٍ لِأَنَّهُ لَا يَصْلُحُ لِلاِقْتِدَاءِ وَلَا يَخْلُوعُنِ
الْاِقْتِرَانِ بَيَانُ أَنَّهُ زَلَّةٌ وَاخْتِلَافٌ فِي سَائِرِ أَفْعَالِهِ وَالصَّحِيحُ مَا قَالَهُ
الْجَصَّاصُ أَنَّ مَا عَلِمْنَا مِنْ أَفْعَالِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقِعًا
عَلَى جِهَةٍ يُقْتَدَى بِهِ فِي إِيقَاعِهِ عَلَى تِلْكَ الْجِهَةِ وَمَا لَمْ نَعْلَمْهُ عَلَى آيِ
جِهَةٍ فَعَلَهُ فَلَنَا فَعْلُهُ عَلَى آدَنِي مَنَازِلِ أَفْعَالِهِ وَهُوَ الْإِبَاحَةُ لِأَنَّ
الْإِتِّبَاعَ أَصْلٌ فَوَجِبَ التَّمَسُّكُ بِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ خُصُوصُهُ بِهِ

ترجمہ - اور وہ جو سننِ قولیہ کے ساتھ متصل ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں اور وہ چار اقسام ہیں
(۱) مباح (۲) مستحب (۳) واجب (۴) فرض اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں ایک اور قسم ہے اور وہ زلۃ
ہے لیکن وہ اس باب الاقتداء بالافعال میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ افعال جو بطور لغزش کے صادر ہوتے ہیں وہ قابلِ اقتداء
نہیں ہیں (اور یہاں تو ایسے افعال کا بیان کرنا مقصود ہے جو امت کی اقتداء کی غرض سے صادر ہوتے ہیں) کیونکہ وہ قسم یعنی
زلۃ اس امر کے بیان کے اقتران سے خالی نہیں ہوتی ہے کہ وہ زلۃ ہے اور حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے باقی افعال
کی اقتداء میں اختلاف کیا گیا ہے اور صحیح بات وہ ہے جو ابوبکر الرازی الجصاص کہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال
میں سے جس فعل کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ وہ فعل آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے فلان جہت پر واقع ہوا ہے تو آپ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء میں اسی جہت و حیثیت سے اُس فعل کو واقع کرنے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء کی
جائے گی اور جس فعل کے بارے میں ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کس جہت پر واقع ہوا ہے تو اُس
میں ہم کہیں گے کہ وہ جو اذ فضل کے ادنیٰ مرتبہ پر ہے اور وہ ادنیٰ مرتبہ اباحت ہے کیونکہ اتباعِ اصل ہے پس اس کے ساتھ تمسک

واجب ہے جب تک کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ خصوصیت کی کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

تقریر و تشریح قولہ والذی متصل الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ جب سنتِ قولیہ کے بیان سے فارغ
ہوئے تو اب سنتِ فعلیہ کا بیان شروع فرماتے ہیں اور جب سنتِ فعلیہ مرتبہ کے لحاظ سے سنتِ قولیہ سے کم درجہ کی تھی تو
اس کی طرف اپنے قول ”والذی متصل بالسنن القولیۃ“ سے واضح اشارہ کر دیا۔ فرماتے ہیں کہ نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم کے افعال کی زلۃ یعنی لغزش کے چار اقسام ہیں: مباح۔ مستحب۔ واجب۔ فرض۔ اور جن افعال کی یہ چار اقسام
ہیں اُن افعال سے مراد وہ افعال ہیں جو قصد یہ ہیں کہ وہ افعال جو حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے بغیر قصد و ارادہ کے
صادر ہوں جیسے حالت نوم اور سہو میں زلۃ اور اکتداء کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں اور اسی لئے وہ حسن و قبح سے موصوف نہیں ہوتے
ہیں اور تقسیم مذکور ہماری نسبت سے ہے ورنہ حضور نبی مکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے حق میں کوئی عمل بھی واجب اصطلاحی نہیں
ہے کیونکہ اصطلاح میں واجب اُس حکم کو کہتے ہیں جو ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ ہو اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کے نزدیک تمام دلائل قطعی ہیں (ولذا قسم القاضی البوزیدین وسائر الاصولیین سوی فخر الاسلام وشمس
الائمۃ الی ثلثۃ اقسام) اور مباح کی مثال جیسے اکل و شرب اور مستحب جیسے وضو میں تسمیہ و تحمیل اللجیمہ اور مستحب سے مراد
وہ عمل ہے جس کے بجالانے کی جانب راجح جو بغیر اس کے کہ اُس کے ترک پر عقاب ہو پس اس میں سنت داخل ہے۔
لہذا اب یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ یہاں ایک اور قسم یعنی سنت بھی ہے اس کو کیوں ذکر نہیں کیا۔ اور واجب کی
مثال جیسے سجود سہو ہے اور فرض جیسے صلوٰۃ فریضہ و صوم رمضان ہے اور یہ تمامی افعال اقتداء کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اور
حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں سے ایک اور فعل ہے اور وہ زلۃ ہے اور زلۃ یعنی لغزش سے مراد یہ ہے
کہ کوئی ممنوع شرعی، فعل مباح کے قصد سے صادر ہو جائے یعنی الزکاب سے پہلے اس فعل ممنوع کا ارادہ نہ ہو اور صادر ہونے
کے بعد اس پر قائم نہ رہے جیسے کوئی شخص ر۔ مستہ چلتے چلتے کسی غرض سے جھکا اور اتفاقاً گر پڑا پھر فوراً اٹھ گیا تو دیکھئے اس
کا گرنے کا قصد و ارادہ نہیں تھا اور نہ گرنے کے بعد اس حال پر برقرار رہنا چنانچہ اسی طرح کا واقعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو
پیش آیا کہ قبلی کو مارنے کے وقت محض تادیب ہی آپ کا مقصد تھا مگر اتفاقاً وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو ہلاک کرنا آپ کا مقصد
ہرگز نہیں تھا اور نہ اس فعل پر آپ غش ہوئے بلکہ یہ کہتے ہوئے ”ہذا امن عمل الشیطان“ اظہارِ ندامت فرمایا۔

یہ حال مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ قسم تحریری ہے جو باب اقتداء بالافعال میں نہیں ہے کیونکہ یہ اقتداء کی صلاح ہی نہیں اس لئے کہ یہ قسم اس امر کے بیان کے اقرار ہے کہ فعل نہ کرتے ہوئے خالی نہیں ہوتی ہے اور اس امر کا بیان یا تو فاعل کی طرف ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت موسیٰ علیہ السلام سے "خذی منی" ہذا من عمل الشیطان اور کبھی اس امر کا بیان اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد حضرت آدم علیہ السلام کے بارے میں "وآپ کے گنہگار بننے سے بچنا" وحصی آدم بنو فغوی اس مقام پر یہ اعتراض آیا کہ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے جب حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ان افعال کا ذکر فرمایا جن میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہمارے لئے اقتداء درست نہیں ہے جیسے ذلہ تو مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ پر لازم تھا کہ حرام اور مکروہ کا بھی ذکر کرتے کیونکہ یہ دونوں بھی ان افعال میں سے ہیں جن میں اقتداء نہیں کی جاتی۔ الجواب: حرام اور مکروہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں نہیں پائے جاتے۔ اگرچہ یہ ان افعال میں سے ہیں جن میں اقتداء نہیں کی جاتی کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام کبار اور صفائے معصوم ہوتے ہیں اور حرام و مکروہ کبار و صفائے معصوم کے تحت داخل ہیں۔

قولہ واختلف فی سائر افعاله الخ مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ان افعال کی اقتداء کے بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سواء یا طبعاً (جیسے اکل و شرب کے) صادر نہ ہوئے ہوں اور نہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص ہوں جیسے چاد سے زیادہ عورتوں کے ساتھ نکلنے کی اجازت تو بعض مثل ابی بکر الدققی اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ نے کہا ہے کہ اس وقت تک ان کے اتباع سے توقف کرنا واجب ہے جب تک کہ یہ ظاہر نہ ہو جائے کہ حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس فعل کو اتباع و تدب و وجوب میں سے کس جہت سے کیا ہے اور بعض مثل امام مالک و ابی العباس بن شریح نے کہا ہے کہ مطلقاً اتباع واجب ہے جب تک کہ ممانعت کی کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اور مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے مختار کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ صحیح بات وہ ہے جس کے قائل ابو بکر الرازی الجصاص ہیں وہ فرماتے ہیں کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے افعال میں سے جن کے بارے میں ہمیں معلوم ہو کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان کو وجوب یا استحباب یا اباحت کی جہت سے کیا ہے تو ہم ان کو اسی جہت سے عمل جامہ پہنانے کے لئے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اقتداء کریں گے جب تک کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو تو جس فعل کو حضور رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے واجب کے طور پر کیا وہ ہم پر بھی واجب ہوگا اور جس کو استحباب کے طور پر کیا وہ ہمارے لئے بھی مستحب ہوگا اور جس فعل کو مباح کے طور پر کیا وہ ہمارے لئے بھی مباح ہوگا

اور جن افعال کے بارے میں ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کس جہت سے کیا تو ہم ان کے بارے میں کہیں گے کہ وہ جو ان فعل کے ادنیٰ امر تہریر میں یعنی ان کا اباحت کا درجہ ہے کیونکہ یہ امر تو یقینی ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حرام یا مکروہ کا ارتکاب نہیں کیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم معصوم ہیں تو ضروری طور پر وہ فعل کم از کم اباحت کے درجہ پر ہوگا۔ پس ہم نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل کی اقتداء کریں گے کیونکہ اتباع اصل ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ" تو یہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل کی اقتداء کے وجوب پر تصریح ہے پس اصل کے ساتھ اقتداء کرنا جب تک کہ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو ہم پر لازم ہے۔ لکن وہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم امام المسلمین

وَيَتَّصِلُ بِالسُّنَنِ بَيَانُ طَرِيقَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَظْهَارِ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِالْإِجْتِهَادِ وَاخْتَلَفُوا فِي هَذَا الْفَصْلِ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّهُ كَانَ يَعْمَلُ بِالْإِجْتِهَادِ إِذَا انْقَطَعَ طَمَعُهُ عَنِ الْوَحْيِ فِيمَا بَلَّغَهُ بِهِ وَكَانَ لَا يَقَرُّ عَلَى الْخَطَا فَاذَا اقْرَعَ عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ دَلَالَةً قَاطِعَةً عَلَى الْحُكْمِ بِجَلَا مَا يَكُونُ مِنْ غَيْرِهِ مِنَ الْبَيَانِ بِالرَّأْيِ وَهُوَ لَطِيفُ الْإِلَهَامِ فَإِنَّهُ حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ فِي حَقِّهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي حَقِّ غَيْرِهِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَمَا يَتَّصِلُ بِسُنَّةِ نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَهُ وَالْقَوْلُ الصَّحِيحُ فِيهِ أَنَّ مَا قَصَّ اللَّهُ أَوْ رَسُولُهُ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ انْكَارٍ يُلْزِمُنَا عَلَى أَنَّهُ شَرِيعَةٌ لِرَسُولِنَا

ترجمہ۔ اور سنن کے ساتھ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے طریقہ کا بیان متصل ہے۔ حال ہونے اس طریقہ کے، اجتہاد کے ساتھ احکام شرع کے اظہار میں یعنی آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بطریقہ اجتہاد کے احکام شرع کا اظہار و بیان سنن قولیہ کے ساتھ متصل ہے اور اس فصل میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ حضور نبی اکرم

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جب کسی حادثہ کے پیش آنے کے وقت وحی کے آنے سے ناامید ہو جاتے تو اجتہاد پر عمل فرماتے تھے اور کسی معاملہ میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خطا پر برقرار نہیں رہے پس جب کسی حکم کے بارے میں اجتہاد سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا قلب مبارک ثابت ہوا (اور خطا پر تنبیہ کرنے کے لئے وحی نازل نہیں ہوئی) تو یہ امر حکم میں اصابت پر دلالت قاطعہ ہوگی۔ بخلاف اس بیان بالرائی کے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے غیر یعنی آپ کی اُمت کے مجتہدین سے ہوتا ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اجتہاد، الہام کی نظیر ہے اس لئے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا الہام دلیل قطعی ہے اور دوسروں کے الہام میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ان امور سے جو ہمارے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی سنت کے ساتھ متصل ہیں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پہلے انبیاء کرام علیہم السلام کی شریعتیں ہیں اور اس بارے میں صحیح بات یہ ہے کہ شرائع ماضیہ میں سے جس حکم کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہو تو ہمیں اس پر عمل کرنا ضروری ہے بنا بریں کہ یہ احکام ہمارے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شریعت ہیں۔

تقریر و تشریح ذلہ و متصل الخ اس متن کی تقریر سے پہلے تمہیداً یہ امر ذہن نشین رہے کہ وحی دو قسم ہے: (۱) ظاہر (۲) باطن، اول یعنی وحی ظاہر تین قسم ہے ایک وہ جو لسانِ جبریل علیہ السلام سے ثابت ہو یعنی جبریل علیہ السلام کی زبان سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کانوں میں پہنچے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پہنچانے والے کو کہ وہ جبریل علیہ السلام ہی ہیں۔ ایسی دلیل قطعی سے جانتے ہوں جس کے بعد جبریل علیہ السلام کی معرفت میں کسی طرح کے شک و شبہ کی گنجائش نہ رہے اور دوسری قسم وہ وحی ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے پاس زبانی کلام کے بغیر بذریعہ اشارہ جبریل علیہ السلام پہنچے۔ اور تیسری قسم وہ وحی ہے جو بطریق الہام کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دل میں ثابت ہو باس طور کہ اللہ تعالیٰ اپنے نور سے اس بات کو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دل میں اس طرح منکشف فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں رہتا ہے پس حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے الہام میں خطا کا احتمال قطعاً نہیں ہوتا ہے بخلاف اولیاد کرام کے الہام کے کیونکہ ان کے الہام میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ باقی ہم نے وہ امر ذکر نہیں کیا ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے خواب میں ثابت ہوا ہے اس لئے کہ یہ بہت قلیل ہے اس کے ساتھ احکام شرع کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ خواب کا سلسلہ اوائل نبوت میں تھا۔ اور اسی طرح ہالتف غیبی سے جو معلوم ہوتا ہے اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے

اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اس کے ذریعہ سے وحی نہیں ہوتی تھی یا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سے احکام شرع کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم یعنی وحی باطن وہ ہے جو حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اجتہاد سے ثابت ہو جیسا کہ اس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”و یقتصل بالسنن الخ“ سے اشارہ کیا ہے یعنی وحی باطن وہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا بطریق اجتہاد کے احکام شرع کا اظہار و بیان ہے جو سننِ قویہ کے ساتھ متصل ہے اور اس بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہوا ہے کہ جن احکام کے بارے میں وحی نازل نہیں ہوتی تھی کیا ان میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے یا کہ نہیں تو اشعریہ اور اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اور اصولیوں نے کہا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ایسے امور میں اجتہاد فرماتے تھے اور یہی حضرت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے اور یہی مذہب حضرت امام مالک اور حضرت امام شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”والصحیح عندنا الخ“ یعنی ہمارے اکثر اصحاب کے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ جب آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے کوئی حادثہ پیش آئے تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مأمور تھے کہ اس کے جواب دینے سے پہلے وحی کا انتظار فرمائیں تین دن تک یا یہاں تک کہ مقصود فوت ہونے کا اندیشہ ہو پھر مرتب انتظار ختم ہونے کے بعد اپنی رائے پر عمل فرمائیں تو اگر رائے میں خطا واقع ہوتی تو اس خطا پر تنبیہ کے لئے وحی نازل ہوتی ادبی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ کے قول ”وکان لا یقر شئ الخطأ“ تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دوسرے مجتہدین کی طرح کسی معاملہ میں خطا پر برقرار نہیں رہے بخلاف دوسرے مجتہدین کے کہ اگر وہ خطا کریں تو قیامت تک وہ خطا پر برقرار رہ سکتے ہیں۔ پس جب کسی حکم پر اجتہاد سے حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دل ثابت رہے اور خطا پر تنبیہ کرنے کے لئے وحی نازل نہ ہوئی ہو تو یہ اصابتہ الہامی فی الحکم پر دلالت قاطعہ ہوگی۔ قولہ **وهو نظیر الخ** یعنی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اجتہاد اپنے قطعی ہونے میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے الہام کی نظیر ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا الہام حجت قاطعہ ہے حتیٰ کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی مخالفت کرے کیونکہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے الہام کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہونا یقینی امر ہے اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے غیر یعنی اولیاد کرام کا الہام اس مرتبہ پر نہیں ہے یعنی وہ حجت قاطعہ نہیں ہے کیونکہ ان کے الہام میں خطا اور صواب دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ پس اسی طرح ان کے اجتہاد کا حکم ہے معلوم ہوا کہ حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اجتہاد اسی طرح قننی ہے جس طرح کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا الہام قطعی ہے۔

قوله وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام الخ رحمه الله تعالى جب سنت کے مباحث کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب انبیاء سابقین کی شریعتوں کا حکم بیان فرماتے ہیں بایں جہت کہ یہ سنت کے ساتھ ملحق ہیں۔ شرائع سابقہ کے بارے علماء کا اختلاف واقع ہوا ہے بعض کا قول یہ ہے کہ ہم پر ان پر عمل کرنا مطلقاً لازم ہے اور بعض نے کلیۃ النکار کیا ہے لیکن حق بات وہی ہے جس کی طرف مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”والقول الصحيح الخ“ سے بیان کیا ہے اور یہی ہمارے اکثر مشائخ جیسے شیخ ابی منصور اور قاضی امام ابی زید و الشیخین شمس اللہ و فخر الاسلام کا مختار ہے اور اسی کی طرف اکثر متاخرین مائل ہیں وہ یہ ہے کہ شرائع ماضیہ میں سے جن کو اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بغیر انکار کے بیان فرمائیں تو ان احکام پر عمل کرنا لازم ہے بایں جہت کہ یہ ہمارے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شریعت ہے نہ اس حیثیت سے کہ یہ انبیاء سابقین کی شریعت ہے کیونکہ جب ان احکام کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمارے رسول اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کتاب میں بغیر کبیر کے بیان فرمادیا تو یہ احکام گویا کہ ہمارے دین کی جز ہو گئے۔ اب ان احکام کی مثال ملاسلہ فرمائیں جن کو اللہ تعالیٰ نے بغیر انکار کے بیان فرمایا ہے۔ قوله تعالیٰ ”وكتبنا عليهم فيها الآية“ اور ہم نے تورات میں ان پر واجب کیا کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں میں بدلہ ہے پھر جودل کی خوشی سے بدلہ کراوے تو وہ اس کا گناہ اتار دے گا اور جو اللہ کے آواز سے پر حکم نہ کرے تو وہی لوگ ظالم ہیں۔ یہ تمام کا تمام ہم پر باقی ہے۔ اور انکار کے ساتھ شرائع سابقہ کے بیان فرماتے کی مثال قوله تعالیٰ ”فبظلم من الذين هادوا حسمنا عليهم طيبات احللت لهم“ تو یہودیوں کے بڑے ظلم کے سبب ہم نے وہ بعض متھری چیزیں کہ ان کے لئے حلال تھیں ان پر حرام فرمادیں۔ اور دوسری مثال قوله تعالیٰ ”وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومها“ اور ہم نے یہودیوں پر حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے اور بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی، پھر فرمایا یہ ہم نے ان کو سزا دی تھی ان کی شرارت پر۔ تو یہودی کی شرارت اور گناہ سبب حرمت ہونے کا ذکر فرماتے سے معلوم ہوا کہ ہمارے حق میں یہ چیزیں نہیں ہیں اور شرائع سابقہ کے ساتھ عمل کی شرط یہ ہے کہ وحی متلو یا غیر متلو کے ساتھ مذکور ہوں۔

وما يقع به ختم باب السنة باب متابعه اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم قال ابو سعيد البردعي رحمه الله تقليد الصحابي واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوقيف لفضل اصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفته اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي رضي الله تعالى عنه الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله تعالى لا يقلد احدا منهم

ترجمہ۔ اور وہ چیز جس کے ساتھ ”باب السنۃ“ کا اختتام واقع ہوتا ہے وہ ”باب متابعت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ ہے ورضی اللہ تعالیٰ عنہم حضرت ابو سعید البردعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید واجب ہے۔ ان کے اقوال کے مقابلے میں قیاس پر عمل متروک ہوگا کیونکہ ان میں سماع اور توقیف کا احتمال ہے اور ان کی رائے دوسروں کی رائے سے زیادہ درست ہے کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کے احوال اور اس کے اسباب کی معرفت کا خود مشاہدہ کیا ہے۔ اور حضرت امام کرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف ان اقوال میں جائز ہے جو غیر مدرك بالقياس ہیں اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید نہیں کی جائے گی۔

تقریر و تشریح قوله وما يقع به الخ تقليد صحابه رضي الله تعالى عنهم کا مسئلہ بھی چونکہ سنت کے مباحث کے ساتھ ملحق ہے اس لئے مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول وما يقع به الخ سے اس کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ تقلید صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بارے ابو سعید البردعی رحمۃ اللہ تعالیٰ کا مذہب یہ ہے کہ صحابی مجتہد کی تقلید واجب ہے ان کے قول و مذہب کے مقابلے میں قیاس پر عمل متروک ہوگا اور اس جگہ قیاس سے مراد تابعین رحمۃ اللہ علیہم اور ان کے بعد والوں کا قیاس ہے اس لئے کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قیاس کسی دوسرے صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول سے ترک نہیں کیا جاتا ہے اور تقلید کا معنی ہے ”اتباع الغير علی ظن اذہ بحق بلا نظر فی الدلیل“ یعنی تقلید وہ دلیل کی طرف نظر کرنے بغیر غیر کا اتباع کرنا اس گمان

پر کہ وہ حق پر ہے باقی تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ کے قیاس کے مقابلہ میں صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کی تقلید بایں وجہ واجب ہے کہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اگرچہ اپنے قول کی نسبت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نہیں کی ہے تاہم اس امر کا احتمال قوی تر ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہی سے سن کر کہا ہو بلکہ ان کے مقام اتباع کے پیش نظر ہی امر ظاہر ہے بالفرض اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے نہیں سنا اور یہ قول ان کی اپنی رائے ہے تو بھی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی رائے قوی تر ہے کیونکہ انہوں نے نزول قرآن کے احوال اور اس کے اسباب کی معرفت کا خود مشاہدہ کیا۔ پس اس اعتبار سے ان کے لئے غیر بر فضیلت اور مرتبت حاصل ہے اور یہی امر ان کی رائے کے لئے دوسروں کی رائے پر وجہ ترجیح بنتا ہے پس جس طرح جب ان کے بعد الاول کے دو قیاسوں میں تعارض واقع ہو جائے تو ان دونوں میں سے ایک قیاس کو دوسرے پر ایک نوع ترجیح سے ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اسی طرح چاہیے کہ ان کے قیاس کو دوسروں کے قیاس پر ترجیح حاصل ہو کیونکہ ان کی رائے کو وجہ مذکورہ کی بنا پر دوسروں کی رائے پر زیادہ قوت حاصل ہے۔ چنانچہ اس بیان سے بعض لوگوں کے اس توہم کا ازالہ بھی ہو گیا کہ جب صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول رائے کا احتمال رکھتا ہے تو اس کی وجہ سے ان کے غیر کے قیاس کو کیوں ترک کیا جائے کیونکہ یہ سب رائے میں مساوی ہیں خافہم۔ اور مذہب مذکور ہی الشیخان اور ابی لیسر کا مختار ہے اور یہی مذہب حضرت امام مالک اور حضرت احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے اور اسی کی طرف مصنف رحمہم اللہ کا میلان معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابو الحسن انکرنی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید صرف ان ہی اقوال میں جائز ہے جو غیر مدرك بالقیاس ہیں کیونکہ ایسے اقوال میں حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے سماع کی جہت یقیناً متعین ہو جاتی ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے حق میں کذب کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا ہے اور اس میں رائے کو بھی دخل نہیں ہے پس اس کی وجہ سے قیاس متردک ہو گا جس طرح کہ خبر واحد سے قیاس متردک ہوتا ہے بخلاف ان اقوال کے جو مدرك بالقیاس ہوں کیونکہ ان میں یہ احتمال ہے کہ یہ ان کی اجتہادی رائے ہو اور رائے میں خطا بھی ہو سکتی ہے کیونکہ یہ بھی دوسرے مجتہدین کی طرح خطا سے معصوم نہیں ہیں تو ان کی رائے کی وجہ سے قیاس کو کس طرح ترک کیا جاسکتا ہے۔ اور حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تقلید نہیں کی جائے گی خواہ ان کا قول مدرك بالقیاس ہو یا نہ ہو کیونکہ ان میں ”فتویٰ بالرائے“ کا ظہور ہوا ہے جس کا انکار ممکن نہیں ہے اور ان کے اجتہاد میں خطا کا احتمال ثابت ہے کیونکہ یہ بھی دیگر مجتہدین کی طرح معصوم عن الخطا نہیں ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ یہ قول مثلاً غیر مدرك بالقیاس ہے جیسے

قول بالتقادیب مدرك بالقیاس ہو کیونکہ غیر مدرك بالقیاس میں اس امر کا احتمال ہے کہ اس میں ایک خبر کو دلیل گمان کر کے فتویٰ صادر کیا ہو مگر وہ خبر واقع میں دلیل نہ تھی لہذا صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا اجتہاد اپنے غیر مجتہدین پر حجت نہیں ہو سکتا ہے پس اس کی وجہ سے قیاس کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔

وَهَذَا الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا ثَبَتَ عَنْهُمْ مِنْ غَيْرِ اخْتِلَافٍ بَيْنَهُمْ وَمِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ أَنَّهُ بَلَغَ غَيْرَ قَائِلِهِ فَسَكَتَ مُسْلِمًا لَهُ وَأَمَّا أَنْ اخْتَلَفُوا فِي شَيْءٍ فَالْحَقُّ لَا يَعْدُ وَاقًا وَيُلْهِمُ وَلَا يَسْقُطُ الْبَعْضُ بِالْتَعَارُضِ لِأَنَّهُ تَعَيَّنَ وَجْهُ الرَأْيِ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْحَاجَّةُ بَيْنَهُمْ بِالْحَدِيثِ الْمَرْفُوعِ فَحُلَّ مَحَلَّ الْقِيَاسِ وَأَمَّا التَّالِي فَإِنْ ذَاتَ مَهْمٌ فِي الْفَتْوَى يَجُوزُ تَقْلِيدُكَ عِنْدَ بَعْضِ مَشَائِخِنَا رَحِمَهُمُ اللَّهُ خِلَافًا لِبَعْضِ

ترجمہ۔ اور یہ اختلاف اُس صورت میں ہے جبکہ کوئی حکم کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ثابت ہو اور اس کے بارے میں دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف منقول نہ ہو یا اس حکم کے ثبوت کے بعد دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا بطور تسلیم کے سکوت اختیار کرنا ثابت نہ ہو اور اگر کسی حکم میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ہو اور تو حق ان کے اقوال سے تمنا و نزاع نہیں کرے گا اور تعارض کی وجہ سے بعض اقوال، بعض کے ساتھ ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ ان کے اقوال میں رائے اور اجتہاد کی وجہ متعین ہے (یعنی یہ بات متعین ہے کہ ان کے اقوال رائے پر مبنی ہیں حدیث پر مبنی نہیں ہیں) کیونکہ اختلاف کے وقت ان میں سے کسی نے بھی حدیث مرفوعہ کے ساتھ احتجاج نہیں کیا ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک کا قول مرتبہ قیاس پر ہو گا۔ اور تابعی مجتہد اگر فتویٰ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے مزاحم ہو تو ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس تابعی کی تقلید جائز ہے اور بعض مشائخ کا اس بارے اختلاف ہے۔

تقریر و تشریح قول و هذا الخلاف الخ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اختلاف مذکور صحابی کے قول

کی تقلید اور عدم تقلید کے بارے میں علماء کرام رحمہ اللہ تعالیٰ کے درمیان پایا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بات فرمائی اور دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کے بارے میں اختلاف ثابت نہیں ہوا ہے حتیٰ کہ اگر اس قول کے بارے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف ثابت ہو تو اس وقت بالاتفاق صحابی مذکور کے قول کی تقلید واجب نہیں ہے بلکہ مجتہد کے لئے جائز ہے کہ وہ جس کے قول پر چاہے عمل کر سکتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ایک بات معلوم ہونے کے بعد دوسرے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا بطور تسلیم کے رکوت اختیار کرنا ثابت نہ ہو کیونکہ اگر یہ امر ثابت ہو جائے کہ قول مذکور اس صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے غیر کو پہنچا ہے اور اس نے اس پر رکوت کیا اور اس کی تسلیم کر لیا ہے تو یہ اس قول پر اجماع شمار ہوگا تو اس صورت میں اختلاف متصور نہیں ہو سکتا ہے بلکہ بالاتفاق اجماع کی تقلید واجب ہے پھر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی ضد کی طرف اپنے قول ”واما ان اختلافوا الخ“ سے اشارہ کیا ہے تو اس صورت میں یہ خلاف مجتہدین کے مابین اختلاف کے حکم میں ہوگا یعنی مقلد کو اختیار ہوگا ان اقوال میں سے جس پر چاہے عمل کرے لیکن اس کو اس امر کا حق حاصل نہیں ہے کہ ایک تفسیر مذہب خود نکالے کیونکہ ان راویوں میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اختلاف محدود رہتا اجماع مرکب کہلاتا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ ان اقوال کے علاوہ کوئی اور پہلو اختیار کرنا باطل ہے۔

قوله ولا يسقط الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے ایک دہم کا ازالہ فرماتے ہیں دہم یہ ہوتا ہے کہ جب صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال میں تعارض آجائے تو واجب ہے کہ یہ تمام اقوال تعارض کی وجہ سے ساقط ہو جائیں پس جب کل اقوال ساقط ہو گئے تو اب مجتہد کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنے اجتہاد پر عمل پیرا ہو اگرچہ اس کا اجتہاد صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال کے ماسوا کسی اور قول کی طرف موڑی ہو۔ الجواب: تعارض کی وجہ سے بعض اقوال بعض کے ساتھ ساقط نہیں ہوں گے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے درمیان اختلاف واقع ہونے کے بعد جب کسی نے حدیث مرفوعہ سے اپنے قول پر اجتہاد نہیں کیا ہے اور کوئی بھی اپنے قول پر حدیث مرفوعہ نہیں لایا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے پاس اس حکم کے بارے کوئی حدیث نہیں تھی۔ پس یہ بات متیقن ہو گئی کہ ان میں سے جس نے بھی جو بات کہی ہے وہ اس نے اپنی رائے سے کہی ہے تو ان میں سے ہر ایک کا قول قیاس کے مرتبہ پر ہوگا پس صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اقوال کا تعارض، قیاس میں تعارض کی طرح ہوگا تو جس طرح تعارض کی وجہ سے دو قیاس باطل نہیں ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اقوال بھی باطل نہیں ہوں گے تو جس طرح ایک قیاس کو دوسرا قیاس پر ترجیح دی جا سکتی ہے اسی طرح چاہیے کہ مجتہد قسین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے دے اور اس پر عمل کرے

اور اپنے اجتہاد سے کوئی نیا قول پیدا کرے۔ **هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام۔**

قوله واما التابعي الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول مذکور کا ماحاصل یہ ہے کہ تابعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتویٰ اگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ددر میں شائع ذائع ہوا ہو جیسا کہ حضرت حسن بصری اور حضرت سعید بن المسیب اور حضرت علقمہ اور حضرت النخعی اور حضرت الشعبي اور حضرت شریح وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح ہیں کہ ان کے بعد والے مجتہدین پر ان کی تقلید واجب ہے اور بعض مشائخ کا قول یہ ہے کہ ان کی تقلید ہرگز نہیں ہے کیونکہ یہ حضرات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی مثل نہیں ہیں کیونکہ ان کے لئے وہ مرتبہ اور فضیلت حاصل نہیں ہے جو صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو مشاہدہ التزبیل والمعرفة علی اسبابہ کے ساتھ حاصل تھی اور حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے اس بارے دو روایتیں ہیں ایک یہ ہے کہ ہم ان کی تقلید نہیں کرتے ”رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد“ اور یہ روایت آپ کے مذہب کے اعتبار سے ظاہر ہے اور دوسری روایت وہ ہے جو نواد میں منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ میں ان کی تقلید کرتا ہوں کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ان کے اقوال کی طرف رجوع کرتے تھے جس سے ان کے مرتبے کا صحابہ کے مرتبے جیسا ہونا معلوم ہوتا ہے تو ان کے اقوال کی تقلید واجب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بَابُ الْإِجْمَاعِ

اِخْتَلَفَ النَّاسُ فِيمَنْ يَتَّبِعُهُمُ الْإِجْمَاعُ قَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِلصَّحَابَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا أَهْلُ الْمَدِينَةِ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَا إِجْمَاعَ إِلَّا لِعِتْرَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ إِجْمَاعَ كُلِّ عَصْرٍ مِنْ أَهْلِ الْعَدَالَةِ وَالْإِجْتِهَادِ حُجَّةٌ وَلَا عِبْرَةٌ لِقَلَّةِ الْعُلَمَاءِ وَكَثْرَتِهِمْ وَلَا بِالثَّبَاتِ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى يَمُوتُوا وَلَا لِمُخَالَفَةِ أَهْلِ الْهَوَى فِيمَا نُسِبُوا بِهِ إِلَى الْهَوَى وَلَا لِمُخَالَفَةِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ فِي الْبَابِ إِلَّا فِيمَا يُسْتَعْنَى عَنِ الرَّأْيِ

ترجمہ (جو لوگ حجۃ اجماع کے قائل ہیں انہوں نے ان حضرات کے بارے میں اختلاف کیا ہے جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے بعض نے کہا ہے کہ صرف صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع حجت ہے اور بعض کا قول یہ ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع حجت ہے اور بعض نے یہ کہا ہے کہ صرف عترت رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اجماع حجت ہے اور ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ ہر زمانہ میں امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے عادل صالح مجتہدین کا اجماع حجت ہے اور علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور نہ اس امر کا اعتبار ہے کہ وہ مرتے دم تک اس امر پر ثبات رہیں ہوں اور نہ اہل ہویٰ کی مخالفت کا اعتبار ہے اُس چیز میں جس میں وہ ہویٰ کی طرف منسوب ہوں اور نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اس باب میں رائے نہیں رکھتا ہے مگر اُس باب میں جس میں رائے سے استغناء ہو۔

تقریر و تشریح قولہ اختلف الناس الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب مباحث سنت سے فارغ ہوئے

قواب مباحث اجماع کو شروع فرماتے ہیں، متن کی تقریر سے پہلے تہیذا بصیرت کے لئے یہ چند امور پیش نظر رہیں۔
 اجماع کے لغت میں درمیان آتے ہیں ایک "العزم علی الشیء" ہے یعنی "شیء کا پختہ ارادہ کرنا" کہا جاتا ہے "اجتمع فلان علی کذا" جب وہ کسی شیء کا مصمم اور پختہ ارادہ کرے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فَاَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ" یعنی پس اپنے امر کو پختہ کرو، اور دوسرا معنی اتفاق ہے مثلاً کہا جاتا ہے "اجتمعوا علی کذا" وہ سب لوگ فلاں بات پر متفق ہو گئے ہیں، اور اصطلاح میں اجماع کا معنی "اتفاق خاص" ہے "وهو اتفاق جمیع المجتہدین الصالحین من ائمة محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم فی عصر علی واقعة" یعنی حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال ثلثہ کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی امت کے تمام مجتہدین صالحین کا کسی ایک زمانہ میں کسی قولی یا فعلی امر پر اتفاق کر لینا، پس ہمارا قول اتفاق یہ اقوال اور افعال اور سکوت اور تقریر سبھی کو شامل ہے۔ اور ہمارا قول "جمیع المجتہدین" یہ بعض مجتہدین کے اتفاق کو ظاہر کر رہا ہے اور اسی طرح یہ عوام کے اتفاق کو بھی ظاہر کر رہا ہے کیونکہ یہ دونوں اجماع نہیں ہیں اور ہمارا قول "الصالحین" یہ فاسقین اور مبتدعین مجتہدین کے اجماع کو ظاہر کر رہا ہے کیونکہ ان کا اجماع حجت نہیں ہے اور ہمارا قول "سنة ائمة محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم" یہ ائمہ سابقہ کے مجتہدین کے اجماع کو ظاہر کر رہا ہے کیونکہ اجماع مذکورہ حضور اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی امت کے خصائص سے ہے اور ہمارے قول "فی عصر" سے مراد "فی زمان ما" ہے خواہ وہ زمانہ قلیل ہو یا کثیر، قواب یہ ہم نہیں ہونا چاہیے کہ اجماع اُس وقت تک متحقق ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ تمام مجتہدین کا قیامت تک کے تمام زمانوں میں اتفاق نہ ہو جائے۔ اور ہمارے قول "علی واقعة" سے مراد ایسے حکم پر اجماع ہونا ہے۔ جو منفی اور مثبت اور احکام عقلیہ اور احکام شرعیہ سب کو عام ہو، اور صاحب التوضیح نے شریعت کی قید لگائی ہے پس ان کے نزدیک اجماع، حکم شرعی پر ہو گا۔ بہر حال ہم نے جو اجماع کی تعریف بیان کی ہے یہ اُس شخص کے نزدیک صحیح ہے جس نے اجماع میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا بالکل اعتبار نہیں کیا ہے۔ اور جس شخص نے عوام کی موافقت کا اُس امر میں اعتبار کیا ہے جس میں رائے کی احتیاج و ضرورت نہیں ہوتی ہے تو اُس کے نزدیک صحیح تعریف یہ ہے "الاجماع هو الاتفاق فی کل عصر علی امور من جمیع من ہوا اهل من ہذا الامة" یعنی اجماع وہ امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں سے جو آدمی اہلیت رکھتے ہیں اُن تمام کا ہر ایک زمانے میں کسی امر پر اتفاق کر لینا ہے یا یہ تعریف اس اعتبار سے نہایت جامع مانع ہے کہ یہ مجتہدین و عوام دونوں کے اجماع کو جامع ہے۔ محض مجتہدین کا اجماع ایسے امر میں ہوتا ہے جہاں رائے کی ضرورت ہو اور

جہاں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے وہاں عوام بھی شریک ہو سکتے ہیں، بے تفریق میں مجتہدین سے مراد وہ مجتہدین ہیں جو کسی ایک زمانہ میں ہوں اور اس قید سے مقلدین کا اتفاق خارج ہو گیا، پھر یہاں زمانہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے عام ہے کہ کم ہو یا زیادہ پس تمام مجتہدین جس زمانہ میں کسی حکم پر اتفاق کر لیں وہ اجماع اُس زمانہ میں متحقق ہوگا۔ فائدہ: واذا اختلف هذا الامر فاعلم، جو شخص اجماع کی حجت کا قائل ہے اُس پر لازم ہے کہ وہ اجماع کے ثبوت اور اس کے تحقق اور اس کی نقل اور اس کی حجت میں نظر کرے۔ **المقام الاول** النظر في ثبوتہ۔ نظام اور بعض الشیخ کا کہنا ہے کہ اجماع کا ثبوت فی نفسه ممکن نہیں ہے کیونکہ کسی حکم پر اتفاق اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اس حکم کی نقل تمام مجتہدین کی طرف نہ پہنچ جائے اور ان کی طرف نقل حکم ممکن نہیں ہے کیونکہ بہ مشارق ومغارب میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو ان کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ عدم امکان النقل اس شخص کے حق میں جو طلب اور بحث فی الادلہ میں کوشش کرے ممنوع ہے بخلاف اس اُس شخص کے جو اپنے گھر ہی میں بیٹھا رہا ہو۔ اور ان کی یہ بات صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور اہل بیت اور اہل مدینہ کے بارے میں تو اصلاً وجہ اعتراض بن ہی نہیں سکتی ہے کیونکہ ان کی طرف نقل حکم متعذر نہیں تھا، چہ جائے کہ محال ہو پھر ان لوگوں نے اجماع کے عدم ثبوت پر دلیل دیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اتفاق دلیل قطعی کی بنیاد پر ہو گا یا دلیل ظنی کی بنیاد پر اور یہ دونوں ہی باطل ہیں اول تو اس لئے کہ اگر یہاں کوئی دلیل قطعی ہوتی تو وہ لامحالہ عاۃً منقول ہوتی اور جب وہ منقول نہیں ہوتی تو اس سے معلوم ہوتا ہے وہ پائی ہی نہیں گئی کیونکہ اگر کوئی دلیل قطعی پائی جاتی تو اجماع کی طرف محتاج نہ ہوتی بلکہ یہی دلیل قطعی ہی کافی ہوتی۔ اور ثانی اس لئے باطل ہے کہ اس کی بنیاد پر تمام کا اتفاق عاۃً محال ہوتا ہے کیونکہ طبائع اور انظار مختلف ہوتے ہیں۔ **الجواب عن الاول** یہ ہے کہ کبھی کبھی حصول اجماع دو کو دلیل قاطع سے اقویٰ ہے، کی وجہ سے نقل القاطع سے استغناء کی جاتی ہے۔ **والجواب عن الثاني** یہ ہے کہ کبھی دلیل ظنی جلی ہوتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ عاۃً اُس میں اختلاف ممکن ہی نہیں ہوتا ہے تو طبائع کا اختلاف اس میں اجماع کے لئے مانع نہیں ہوتا ہے بخلاف ظنی دقیق اور غبی کے۔ **المقام الثاني**۔ النظر في تحققہ۔ اس کے منکرین کا کہنا ہے کہ اگر ہم اجماع کے ثبوت فی نفسه کو تسلیم کر بھی لیں لیکن علماء سے اس کا ثبوت یعنی تحقق ممکن نہیں ہے کیونکہ عاۃً یہ امر محال ہے کہ علماء الشرق والغرب میں سے ہر ایک کے بارے میں معلوم ہو کہ اُس نے فلاں مسئلہ میں فلاں حکم جاری کیا ہے کیونکہ وہ تو آپس میں ایک دوسرے کی ذات سے ہی متعارف نہیں ہوتے ہیں چہ جائیکہ وہ ایک دوسرے کے جاری کردہ احکام کی تفصیل سے واقفیت رکھیں باوجود اس کے بھی ممکن ہے کہ ان میں سے بعض اس خوف سے چھپ

جائے کہ مجھے ان کی موافقت کرنی پڑھے گی یا ان کے رائے کے برعکس میری رائے کا اختلاف ظاہر ہوگا اور اس کے علاوہ یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ ان تمام علماء کا اتفاق ایک آن میں تو ممکن نہیں ہے تو پھر اس کے لئے طویل زمانہ چاہیے اب اس صورت میں ممکن ہے کہ بعض علماء اتفاق سے پہلے ہی اپنے قول سے رجوع کر لیں۔ لہذا اجماع کا تحقق ممکن نہیں ہے۔ **المقام الثالث** النظر في نقلہ الی من یحتاج بہ۔ اس کے منکرین کا قول ہے کہ اجماع کی نقل یا تو خبر واحد کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر مفید ہے کیونکہ اجماع میں اس کے ساتھ عمل واجب نہیں ہوتا ہے مگر سیبوی اور یا نقل اجماع غیر متواتر کے ساتھ ہوگی اور یہ غیر ممکن ہے کیونکہ بار بار یہ تر ہے کہ اہل تواتر، ثرثا، غیر یا جمع مجتہدین کا مشاہدہ کریں اُن کے پاس حاشیہ ہوا اور اُن سے حکم کا سماع کریں اور اُن سے اہل تواتر کو حکم مذکور پہنچائیں اور یہ سلسلہ اسی طرح طبقہ بعد طبقہ چلتا ہے یہاں تک کہ یہ نقل ہم تک پہنچے۔ **والجواب عن الدلیلین**۔ یہ ہے کہ یہ ایک ظاہر اور بدیہی امر کا انکار ہے کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ نے اس امر پر اتفاق کیا ہے کہ دلیل قطعی، دلیل ظنی سے مقدم ہوتی ہے وما هذا الا بقوتہ منہم ونقلہ الینا، یعنی اتفاق مذکور ان حضرات سے ثابت بھی ہے اور ہم تک ان سے اس کی نقل بھی پہنچی ہے۔ لہذا ان کی دونوں دلیلیں مردود ہیں۔ **المقام الرابع** النظر في كونہ حجتہ۔ جمہور مسلمین نے اجماع کی حجت پر اتفاق کیا ہے اور نظام اور شیعہ اور بعض خوارج کا اختلاف ہے، جمہور نے اجماع کی حجت پر متعدد آیات واحادیث سے استدلال کیا ہے آیت نمبر: **وَمَنْ يَتَّبِعْ الْهْدْيَ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُولِهِ مَاثُورِي وَفَسْخَرَهُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا** ترجمہ: اور جو کوئی ہدایت ظاہر ہونے کے بعد رسول (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کی نافرمانی کرتا ہے اور مسلمانوں کے طریقہ کے برخلاف چلتا ہے تو ہم بھی اس کو اسی راستہ پر چلا دیں گے جس کی طرف وہ پھر گیا یعنی اُس کے حال پر چھوڑ دیں گے، اور اسے دوزخ میں داخل کریں گے اور وہ واپس ہونے کی بہت ہی بڑی جگہ ہے۔ **دہم استدلال** یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت مبارکہ میں مسلمانوں کی مخالفت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت جیسا قرار دیا ہے تو جس طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مخالفت کے بارے میں حکم جاری ہوا ہے اسی طرح مؤمنین کی مخالفت پر حرمت والا حکم مرتب ہوتا ہے جس سے سبیل المؤمنین کی اتباع کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور اجماع، سبیل المؤمنین ہے پس اس کا اتباع واجب ہوا وھو المطلوب۔ اس آیت کے تحت شیخ الحدیث والتفسیر جامع معقول ومنقول امام اہل سنت العلامة مولانا حضرت سید

محمد نعیم الدین مراد آبادی رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یہ کیت دلیل ہے اس کی کہ اجماع حجت ہے اس کی مخالفت جائز نہیں جیسے کہ کتاب و سنت کی مخالفت جائز نہیں (مدارک) اور اس سے ثابت ہوا کہ طریق مسلمین ہی صراطِ مستقیم ہے حدیث شریف میں وارد ہوا کہ جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے ایک اور حدیث میں ہے کہ سوادِ اعظم یعنی بڑی جماعت کا اتباع کرو جو جماعت مسلمین سے جدا ہوا وہ دوزخ ہے اس سے واضح ہے کہ حق مذہب اہل سنت و جماعت ہے۔ انتہی
آیت ع: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ ترجمہ: اور اللہ کی رسی مضبوط تمام لو سب مل کر اور آپس میں پھٹ نہ جانا۔ وجہ تک یہ ہے کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تفرق سے نفی فرمائی ہے اور خدا والا اجماع تفرق ہے پس یہ نفی عنہ ہے۔ آیت ع: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ پھر اگر تم میں کسی بات کا جھگڑا اٹھے تو اسے اللہ اور رسول کے حضور رجوع کرو۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ درجوب رد کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف صرف صورت تنازع میں ہے اور اتفاق کے وقت تنازع معدوم ہوتا ہے پس کتاب اللہ تعالیٰ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نہ بھی معدوم ہوگا کیونکہ اس صورت میں شرط مفقود ہے پس یہ امر ثابت ہو گیا کہ جب تنازع تحقق نہ ہو تو اتفاق علی الحکم کتاب اللہ تعالیٰ و سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کفایت کرنے والا ہوگا اور اجماع کے حجت ہونے کا معنی یہی ہے کہ یہ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے کافی ہو جائے۔ حدیث ع: روى الترمذی عن عبد الله بن عمرو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امته محمد علي ضلالة ويد الله على الجماعة ومن شذّ شذّ في الزا
ترجمہ: امام ترمذی رحمۃ اللہ تعالیٰ نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کرے گا اور اللہ تعالیٰ کی تائید جماعت کے ساتھ ہے جو جماعت سے جدا ہو جائے وہ جہنم میں تنہا ڈالا جائے گا۔ حدیث ع: روى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الا عظيمة فان من شذّ شذّ في النار روى الترمذی وابن ماجه عن انس "ترجمہ: اور انہی سے روایت ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بڑی جماعت کی پیروی کرو پس تحقیق شان یہ ہے کہ جو جدا ہوا جماعت سے وہ تنہا جہنم میں ڈالا جائے گا۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا ہے اور ابن ماجہ نے حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔ حدیث ع: روى معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان

الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم ياخذ من الشاذلة والقاصية والناحية واياكم والشعائر
وعلیکم بالجماعة والعامة ورواه احمد۔ ترجمہ: حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تحقیق شیطان بھیڑیا ہے آدمی کا مثل بھیڑیے بکری کے کہ پکڑتا ہے اس بکری کو جو ریڑ سے جھاگتی ہے اور اس بکری کو جو ریڑ سے دور ہوگئی ہو اور اس بکری کو جو ریڑ کے کنارے پر ہوا ہرچوم پہاڑ کے دروں اور گھاٹیوں سے اور تم پر جمع اور جماعت لازم ہے۔ اس حدیث کو امام احمد نے روایت کیا ہے۔ حدیث ع: روى ابن
ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة شبرا فمك خلع ربة الا سلام
من عقیقہ ورواه احمد۔ ترجمہ: اور حضرت ابن ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص جماعت سے بالشت بھر جدا ہو یعنی ایک ساعت پس تحقیق نکال اس نے پٹا یعنی ذمہ اسلام کا اپنی گردن سے اس حدیث کو حضرت امام احمد اور ابو داؤد رحمہما اللہ تعالیٰ نے روایت کیا ہے یہ تمام احادیث مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت خطا اور گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی یعنی حق و صواب جماعت کے ساتھ ہوگا۔ لہذا ان کا اجماع حجت ہے۔ فائدہ: جو حضرات اجماع کے حجت شرعیہ ہونے کے قائل ہیں ان کا اس بارے اختلاف ہے کہ اجماع یہ حجت قطعیہ ہے یا کہ حجت ظنیہ اکثر کے نزدیک اجماع حجت قطعیہ ہے جیسے صاحب البدیع و صاحب الاحکام ہیں اور ایک گروہ کا عند یہ ہے کہ اجماع حجت ظنیہ ہے جیسے صاحب المحصول کا مذہب ہے۔ فاحفظ تلك الفوائد العجيبة والعوائد الغريبة۔ اب اس تمہید کے بعد متن کی تقریر ملاحظہ فرمائیں،
مصنف رحمۃ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جن لوگوں نے اجماع کے حجت ہونے کا قول کیا ہے ان کا اس بارے اختلاف ہوا ہے کہ کن حضرات سے اجماع منعقد ہوتا ہے تو بعض لوگ یعنی داؤد بن علی الظاہری اور اس کا پیروکار ایک گروہ اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ تعالیٰ ایک روایت کے مطابق فرماتے ہیں کہ اجماع صرف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے کیونکہ فری اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے مخاطب میں رکنتم خیرا مة الایۃ اور اس ارشاد باری تعالیٰ کے بھی درہی مخاطب ہیں ﴿كَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا اَلَا يَتَذَكَّرُ اُولَٰئِكَ﴾ کیونکہ خطاب موجود ہیں کہ ہوتا ہے محدود میں کو نہیں اور خطاب کے وقت ہی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے سوائے اور کوئی موجود نہیں تھا۔ اور ان حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ احادیث جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی زبان اقدس سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تفریف میں وارد ہوئی ہیں اور ان کے صدق اور ان

کے حق پر ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ صحابہ کے لئے مخصوص ہیں۔ اور ان حضرات کی یہی دلیل یہ ہے کہ اجماع کے لئے کسی کا اتفاق ضروری ہے اور یہی کلی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے زمانہ میں تو ممکن ہے لیکن ان کے بعد والوں کے زمانہ میں ممکن نہیں ہے کیونکہ تمام علماء جن سے اجماع منعقد ہوتا ہے وہ تو مشارق و مغارب میں پھیلے ہوئے ہوں گے ان کا ایک واقعہ پر کسے اتفاق ممکن ہے۔ والجواب عنہ۔ الاول۔ ہمیں یہ امر بہرگز تسلیم نہیں ہے کہ خطاب صرف انہی کے ساتھ مخصوص ہے اور ان کے غیر کو شامل نہیں ہے ورنہ لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع اس صحابی رضی اللہ عنہ کے فوت ہونے کے بعد منعقد ہی نہ ہو جو نزول کے وقت موجود تھا کیونکہ اس صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فوت ہونے کی وجہ سے یہ اجماع جمیع مخاطبین کا اجماع نہیں ہوگا پس یہ اجماع حجت نہیں ہوگا اور یہ بھی لازم آئے گا کہ ان صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع صحیح نہ ہو جو ان آیات مذکورہ کے نزول کے بعد مسلمان ہوئے تھے اور یہ تو خلاف مفروض ہے اور یہ امر بھی لازم آئے گا کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے مسلمان احکام کے ساتھ مخاطب نہ ہوں۔ والجواب عنہ الثانی یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جو تعریف فرمائی ہے وہ اس امر کی متقاضی نہیں ہے کہ ان کے غیر کا اعتبار ہی نہیں ہے بلکہ احادیث کثیرہ ایسی وارد ہوئی ہیں جو ”عصمت الامة الی یوم القیامہ“ پر دلالت کرتی ہیں اور دوسرا جواب یہ ہے کہ نصوص مذکورہ عام ہیں والجواب عن الثالث مامور سابقاً فتدبر۔

قوله وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة الخ اور بعض حضرات جیسے حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ فرماتے ہیں کہ اجماع صرف اہل مدینہ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے، کیونکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”انما المدینة کالکبیر تنفی خبثها وذا الشیخ ان“، ترجمہ ”بیشک مدینہ مانند بھٹی کے ہے جو کہ تباہ ہو کر اپنے کو“، یعنی بڑے آدمی کو نکال دیتا ہے“ اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مدینہ دارالہجرت اور مہبط الوحی اور مجمع الصحابہ اور دارالعلم اور مدفن النبی علیہ السلام ہے پس جب مدینہ شریف ان خصائص پر مشتمل ہے تو حق اہل مدینہ کے اجماع سے خارج نہیں ہوگا والجواب غایت الاموریہ ہے کہ امور مذکورہ اور حدیث مذکورہ مدینہ اہل مدینہ کی بزرگی پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث اہل مدینہ کے غیر کے فضل کی نفی پر مگر ذال نہیں ہے اور نہ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ”اجماع معتبر“ اہل مدینہ کے ساتھ خاص ہے کیونکہ مکہ شرف اللہ تعالیٰ باوجود اوصاف مشہورہ جو اسی کے ساتھ مختص ہیں کے ساتھ متصف ہونے کے مثل بیت الحرام والکون

والمقام ووزن ودرجہ المستکم والصفا والمروة ومواضع المناسک اور اس کا مولد النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و مولد اسماعیل علیہ السلام ہونا اس امر پر دلالت نہیں کرتا کہ اجماع معتبر صرف اہل مکہ کے اجماع کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ ”اجماع معتبر“ میں کسی بستی کے لئے کوئی اثر نہیں ہے بلکہ ”اجماع معتبر“ میں تقویٰ اور علم اجتہاد کا اعتبار ہے اور اس میں مکہ مدنی و شرقی و غربی ہونا مساوی ہے اور بعض حضرات نے حضرت امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ آپ کا مطلب یہ ہے کہ اہل مدینہ کی روایت ان کے غیر کی روایت پر مقدم ہوگی واللہ اعلم بالصواب

قوله قال بعضهم لا اجماع الا لعترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم الخ بعض لوگ یعنی رد افض میں سے امامیہ اور زیدیہ کہتے ہیں کہ اجماع صرف عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ منعقد ہوتا ہے اور اہل بیت کی عزت اس کے اقربا ہوتے ہیں۔ پس ان لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کے خاندان اور قرابت داروں کا اجماع ہی معتبر ہے اور دوسروں پر حجت ہے ان کے علاوہ کسی اور کا اجماع قابل اعتبار نہیں ہے انکا استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور امر معقول سے ہے کتاب اللہ سے یہ آیت مبارکہ ہے ”انما یرید اللہ لیذهب عنکم الرجس اهل البیت ویطہرکم تطہیرا۔ ترجمہ: اے نبی کے گھر والے بیشک اللہ تعالیٰ تو یہی چاہتا ہے کہ تم سے ہر ناپاکی دور فرمادے اور تمہیں پاک کر کے خوب ستھر کر دے۔“ و جب تم تک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلمہ ایمان کے خاص طور پر انہی سے جس کی نفی فرمائی ہے اور جس سے خلع ہوا ہے تو ان حضرات کا خطا سے معذور ہونا ثابت ہوگا لہذا انکا قول صواب ہوگا اور دوسروں پر حجت ہوگا اور اہل بیت حضرت علی فاطمہ حسن و حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں جیسا کہ اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے ”روی انہ لما نزلت ہذا الایۃ لف النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیہم الکساء وقال مشیرا الیہم ہولاء اهل بیتی“ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مراد یہ حدیث شریف ہے: ”انی تارک فیکم ما ان تمسکتہ بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی“ ترجمہ: میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی ہے کہ جب تک تم اس کے ساتھ تمسک اور اس کی پیروی کرو گے ہرگز گمراہ نہ ہو گے وہ چیز کتاب اللہ اور میری عزت ہے۔ و جب تم تک یہ ہے کہ حضور نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس چیز کا حصر کہ جس سے عصمت عن الضلال حاصل ہوتی ہے دو چیزوں میں فرمایا ہے ایک کتاب اللہ اور دوسری چیز عزت یعنی اہل بیت ہے تو معلوم ہوا کہ کتاب اللہ اور عزت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ماسواہ کسی اور میں حجت متحقق نہیں ہوتی ہے اور انہوں نے امر معقول سے استدلال یوں کیا ہے کہ اصحاب مذکورہ شرف النسب

سے مختص ہیں اور وہ اہل بیت الرسالہ ہیں اور اسباب التزیل اور معرفت التاویل اور افعال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے واقفیت رکھتے ہیں پس انہی حضرات کا قول حجت ہوگا۔ ان کے پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ امر ہرگز تسلیم نہیں ہے کہ جس شخص سے مراد خطا ہے کما قنتم بلکہ اس سے توہمت عن نساء النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا دفع مراد ہے اور ”دفع امتداد الایمان الیہن“ مراد ہے کیونکہ یہ آیت نساء النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جیسا کہ سیاق آیت دلالت کر رہا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول مبارک یفساء النبی لسنن کا حد من الفسائے الی قولہ انما یریدن احللہ الایۃ۔ باقی حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اپنی کبلی مبارک میں حضرت علی وفاطہ و حسن و حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پسینا اس امر پر ہرگز دال نہیں ہے کہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اہل بیت سے نہیں ہیں بلکہ زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یقیناً اہل بیت میں سے ہیں اور دوسرے استدلال کا جواب یہ ہے کہ خبر مذکور خبر واحد ہے اور آپ لوگوں کے نزدیک تو خبر واحد اس کی بھی اہل نہیں ہے کہ اس کے ساتھ عمل کیا جائے چہ جائیکہ اس کے ساتھ احتجاج کیا جائے اور اگر ہم تسلیم کر بھی لیں تو ہم اس کی صحت نقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ منقول صحیح یہ ہے روکت فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما کتاب اللہ و سنتہ و سولہ کما رواہ المالك فی موطا اور اگر ہم آپ کی روایت کردہ حدیث کی صحت کو تسلیم کر لیں زیادہ سے زیادہ اس کا مفاد یہ ہے کہ ان اصحاب کی روایت حجت ہوگی لہذا آپ کا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا اور ان کے تیسرے استدلال کا جواب یہ ہے شرف نسب کو اجتہاد میں کوئی دخل نہیں ہے اس میں تو اہلیت نظر اور جودت ذہن کا اعتبار ہوتا ہے باقی یہ بات کہ ان حضرات کو صحبت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کافی دانی حاصل ہوئی رہی ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں لیکن اس شرف میں ان کے ساتھ اور حضرات بھی شریک ہیں جیسے زوجات النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور وہ حضرات جو سفر و حضر میں آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ رہتے تھے پس صرف ان ہی حضرات کا قول حجت نہیں ہوگا اسی طرح ان اصحاب مذکورہ کا قول ہی حجت نہیں ہوگا اور اگر اسی طرح ہوتا جیسا کہ آپ نے کہا ہے تو البتہ ضرور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس شخص کے بارے انکار فرمادیتے جس نے آپ کی مخالفت کی ہے اور آپ فرمادیتے کہ میرا قول حجت ہے اور میں معصوم ہوں۔ حالانکہ آپ نے یوں کبھی نہیں فرمایا ہے۔ باوجودیکہ آپ کے مخالفین کثیر تھے۔

قوله والصحيح عندنا الخ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اپنا مختار بیان کرتے ہیں کہ ہمارے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ

تعالیٰ علیہ وسلم کے وصال شریف کے بعد ہر زمانہ میں تمام اہل عدالت و اجتہاد کا اجماع حجت ہے کیونکہ وہ آئمہ جوامع کی حجت کا فائدہ دیتی ہیں وہ عامہ ہیں ان میں اہل مدینہ اور اصحاب النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عترت کی کوئی خصوصیت نہیں ہے بلکہ یہ امر کافی ہے کہ اجماع اہل عدالت اور اہل اجتہاد سے منعقد ہو، کیونکہ فاسق اور مبتدع کا قول حجت نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی محتاجی ہے جیسا کہ احکام نکاح و طلاق و عتاق و غیرہ کی تفصیل ہے اس میں مجتہدین سے ہی فقط اجماع منعقد ہوگا اس میں عوام کی موافقت اور مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور وہ حکم جس میں رائے کی محتاجی نہیں ہوتی ہے جیسا کہ نقل قرآن و اعداد و کرات تو اس میں تمام خواص و عوام سے اجماع منعقد ہوگا کسی اگر کسی ایک نے بھی مخالفت کی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا۔

قوله ولا عبرة الخ۔ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک اجماع میں علماء کی قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ آئمہ سمیعہ جو امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی عصمت کو ثابت کرتی ہیں اور ان کے اجماع کی حجتہ کے لئے مفید ہیں وہ کسی عدد و دون عدد کے ساتھ تحقق نہیں ہیں بلکہ یہ امر یکساں ہے کہ اہل اجماع کا عدد و اہل قوا تر کو پہنچے یا نہ پہنچے ہاں بعض اصولیوں جیسے امام الحرمین اور ان کے اتباع کا مذہب یہ ہے کہ حجت اجماع کے لئے اہل اجماع کا عدد اہل قوا تر کے عدد کو پہنچنا شرط ہے کیونکہ جب یہ عدد قوا تر کو پہنچ جائے تو ان کے مسکن کے اختلاف کی وجہ سے ان کا باطل پر اتفاق ممکن نہیں ہوگا جیسا کہ ان کا خبر میں کذب پر اتفاق ممکن نہیں ہے فاخذوا: اس امر میں جمہور کا اختلاف ہے کہ جب کسی زمانہ میں صرف ایک ہی مجتہد ہو تو اس سے ”اجماع معتبر“ منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں تو بعض کا مذہب یہ ہے کہ اس ایک مجتہد کا قول ”حجت معتبر“ ہوگی کیونکہ جب امت محمدیہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مجتہدین میں سے صرف یہی موجود ہے اس کے علاوہ اور کوئی مجتہد موجود ہی نہیں ہے تو اسی پر امت کا لفظ صادق ہوگا اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے ”ان ابواہیم کان ائمة قانتا الایۃ۔“ تو جب یہ ایک مجتہد امت ہو گیا تو وہ آئمہ سمیعہ جوامع کے حجت ہونے پر دلالت کرتی ہیں وہ سب اس کے قول کو شامل ہونگی جیسا کہ وہ کثیر کے قول کو شامل ہوتی ہیں۔ اور بعض کا قول یہ ہے کہ اس ایک مجتہد کا قول حجت نہیں ہوگا کیونکہ لفظ اجماع، اجتماع سے خبر دیتا ہے اور اجتماع کا کم از کم درجہ دو ہیں لہذا ایک مجتہد کا قول ”اجماع معتبر“ نہیں ہوگا بلکہ کم از کم دو مجتہد ہونے چاہئیں۔ صاحب التامی فرماتے ہیں کہ یہ قول قوی ہے کیونکہ واحد پر لفظ امت کا اطلاق مجازاً ہوا ہے یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام پر لفظ امت کا اطلاق آپ کی تعظیم کی بناء پر مجازاً ہوا ہے اور آپ کے بارے مجاز کے ارتکاب سے آپ کے

غیر پر لفظ اُمت کے اطلاق کا ارتکاب لازم نہیں آتا ہے۔

قولہ ولا عبرة الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اجماع کرنے والوں کا اجماع پر ثابت رہنا حتیٰ کہ وہ مجاہدین اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ یعنی اجماع کے تحت ہونے کے لئے تمام مجتہدین کا وفاق پاجانا شرط نہیں ہے بلکہ حسب ایک بار اجماع ہو گیا تو وہ اجماع تحت ہے اہل اجماع کی موت اور عدم موت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ فائدہ کا اس مسئلہ میں چار مذہب ہیں اول۔ انعقاد اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر ایک ساعت بھی ایک امر پر اتفاق ہو گیا تو ان کے لئے اور ان کے غیر کے لئے جائز ہے کہ اس کے بعد اس سے رجوع کریں۔ یہ مذہب جمہور علماء کا ہے۔ ثانی: انعقاد اجماع کے لئے اجماع کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا مطلقاً شرط ہے حتیٰ کہ اس کے بعد ان کے بعض یا جمیع کے لئے رجوع جائز ہے اور اسی طرح ان کے غیر کے لئے مخالفت جائز ہے۔ ہاں جب تمام فوت ہو جائیں تو اب رجوع نہیں ہو سکتا اور نہ مخالفت ہو سکتی ہے۔ یہ مذہب ابن فورک و احمد بن حنبل کا ہے۔ ثالث: انعقاد اجماع کے لئے تمام مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا اجماع سکوتی میں شرط ہے اس کے غیر میں نہیں یہ مذہب استاد ابو اسحاق الاسفرائی اور صاحب الاحکام کا ہے۔ رابع: اگر اجماع کی سند قیاس ہے تو مجتہدین کا زمانہ ختم ہو جانا شرط ہے اور اگر نص قاطع ہے تو پھر نہیں یہ امام الحرمین کا مذہب ہے۔ اور ان مذاہب اربعہ میں سے مذہب اول مختار ہے کیونکہ اولاً سمیع عام ہیں اُس اجماع کو شامل بھی ہیں جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم ہو گیا ہو اور اُس اجماع کو بھی شامل ہے جس کے انعقاد کرنے والے مجتہدین کا زمانہ ختم نہ ہوا ہو۔ وادلہ اعلم بالصواب۔

قولہ ولا مخالفة اهل الهوى الخ یعنی انعقاد اجماع کے لئے اہل ہویٰ (یعنی بدعتی) کی مخالفت اُس امر میں کہ جس کی وجہ سے یہ لوگ ہویٰ کی طرف منسوب ہوتے ہیں قابل اعتبار نہیں ہے مثلاً جب فضیلت حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر اجماع متعقد ہو تو اس میں رد و انقض کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ رد و انقض اس امر میں رد و انقض کی طرف منسوب ہیں ہاں بعض کے قول سے یہ لوگ جس امر میں ہویٰ کی طرف منسوب ہوں اگر اُس امر کے غیر میں مخالفت کریں تو ان کی مخالفت کا اعتبار ہو گا حتیٰ کہ ان کی مخالفت کی وجہ سے اجماع منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیل مقام یہ ہے کہ مجتہد بدعتی کی بدعت جب کفر کی طرف مُفضی ہو مثل جہنم اور غالی رد و انقض کے تو کافر کی طرح ان کا قول اصلاً قابل اعتبار نہیں ہوگا اور اگر ان کی بدعت کفر کی طرف مُفضی نہ ہو تو اس میں تین قول ہیں: اول ان کی مخالفت مطلقاً قابل اعتبار نہیں ہے۔ دوم ان کی مخالفت

مطلقاً قابل اعتبار ہے سوم ان کے اپنے حق میں معتبر ہے اور ان کے غیر کے حق میں قابل اعتبار نہیں ہے پس اتفاق مع مخالفت۔ اس کے حق میں حجت نہیں ہوگا اور اُس کے غیر کے حق میں حجت ہوگا اور شمس اللہ فرماتے ہیں کہ وہ صاحب بدعت جو لوگوں کو بدعت کی دعوت تو نہیں دیتا ہے لیکن بدعت کے ساتھ مشہور ہے تو اس کے بارے میں بعض علماء کہتے ہیں کہ اس کا قول اُس امر میں قابل اعتبار نہیں ہوگا جس امر میں یہ بدعت کے ساتھ گمراہی میں مبتلا ہوا ہے اور جس امر میں بدعت کا مرتکب نہیں ہوا ہے اس میں اس کا قول معتبر ہوگا یہ قول چہارم ہے صاحب النامی فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ اس کی طرف مائل ہوئے ہیں کیونکہ شخص مذکور اُمت میں داخل ہے فائیدہ الام یہ ہے کہ شخص مذکور اپنی بدعت کی وجہ سے فاسق ہو گیا ہے اور یہ اہلیت اجتہاد اور اُمت میں ہونے کے لئے مانع نہیں ہے علاوہ اس کے اس کا صدق اُس امر میں ظاہر ہے جس امر کی اس نے اپنے اجتہاد سے خبر دی ہے خصوصاً اس امر میں کہ جس میں یہ ہویٰ کی طرف منسوب نہیں ہے اور علماء محققین نے مذہب اول کو پسند کیا ہے اور انہوں نے شخص مذکور کے بارے میں فرمایا ہے کہ وہ فاسق ہے اور فسق کی وجہ سے اُس کی عدالت ساقط ہو گئی ہے پس اس کا قول مطلقاً قابل اعتبار نہیں ہوگا جس طرح کہ کافر اور صبی کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے

قولہ ولا عبرة من لا ساء الخ یعنی نہ اُس شخص کی مخالفت کا اعتبار ہے جو اس باب میں رائے نہیں رکھتا ہے جیسے عوام میں مگر اُس باب میں جس میں رائے سے استغناء ہو تفصیل مقام یہ ہے کہ احکام دو طرح کے ہیں: ایک وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج نہیں ہوتی ہے جیسے نقل قرآن و اعداد رکعات اور دوسری قسم وہ احکام ہیں جن میں رائے کی احتیاج ہوتی ہے جیسے امور نکاح و طلاق و عتاق و غیرہا۔ قسم اول میں عوام کا قول معتبر ہے اور اُس شخص کا قول بھی معتبر ہے جو مجتہد نہ ہو حتیٰ کہ اگر ان میں سے کسی ایک نے بھی مخالفت کر دی تو اجماع منعقد نہیں ہوگا اور قسم ثانی میں عوام اور جو شخص مجتہد نہ ہو اُس کا قول قابل اعتبار نہیں ہے اور ان کی مخالفت کے باوجود اجماع منعقد ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں اول عوام کا قول مطلقاً معتبر نہیں ہے بلکہ صرف مجتہدین کے اقوال کا اعتبار ہے یہ جمہور کا مذہب ہے ان کا کہنا ہے کہ عامی شخص تو مجتہد کا مقلد ہوتا ہے تو اس پر اپنے امام کا قول واجب ہے اُس کے لئے مخالفت جائز نہیں ہے لہذا اس کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ اجماع کے انعقاد کے بعد خود مجتہد کا قول معتبر نہیں ہوتا ہے اور ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ سلف یعنی صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ اس امر پر متفق تھے کہ عامی شخص کی موافقت اور مخالفت کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں ہے اور ان کی تیسری دلیل یہ ہے کہ عوام بہت کثرت میں ہیں زمین میں

شرقا غرابا پھیلے ہوئے ہیں ایک دوسرے کی کوئی معرفت نہیں رکھتے ہیں پس رد توان کا ضبط ممکن ہے اور نہ ان کے اقوال پر اطلاع ممکن ہے پس اگر ان کی موافقت و مخالفت کو معتبر قرار دیا جائے تو انعقاد اجماع ممکن نہیں ہے۔

وہذا هو الحق المبین : قول ثانی یہ ہے عوام کا قول مطلقاً معتبر ہے کیونکہ ان کا شمار اُمت میں ہوتا ہے اور تمام اُمت کے لئے عصمت ثابت ہے نہ کہ بعض (یعنی مجتہدین کے لئے) یہ قول قاضی ابوبکر باقلانی کا مختار ہے اور قول ثالث یہ ہے کہ جس حکم میں رائے کی احتیاج ہے اس میں عوام کی مخالفت و موافقت کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور جس حکم میں رائے کی احتیاج نہیں ہے اس میں عوام کی موافقت و مخالفت کا اعتبار ہوتا ہے یہی کثیر محققین اور مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى مَرَاتِبٍ فَلَا تَقْوَىٰ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ نَصًّا لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ فِيهِ
فِيهِمْ أَهْلُ الْمَدِينَةِ - وَعِثْرَةُ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الَّذِي ثَبَتَ بِنَصِّ
بَعْضِهِمْ وَسَكَوَتِ الْبَاقِينَ لِأَنَّ السَّكُوتَ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى التَّقْرِيرِ دُونَ النَّصِّ
ثُمَّ إِجْمَاعٌ مَنْ بَعْدَ الصَّحَابَةِ عَلَى حُكْمٍ لَمْ يَظْهَرْ فِيهِ قَوْلٌ مَنْ سَبَقَهُمْ مُخَالَفًا
ثُمَّ إِجْمَاعُهُمْ عَلَى قَوْلٍ سَبَقَهُمْ فِيهِ مُخَالَفٌ فَقَدْ اخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي هَذَا
الْفَصْلِ فَقَالَ بَعْضُهُمْ هَذَا لَا يَكُونُ إِجْمَاعًا لِأَنَّ مَوْتَ الْمُخَالَفِ لَا يَبْطُلُ
قَوْلُهُ وَعِنْدَنَا إِجْمَاعُ عُلَمَاءِ كُلِّ عَصْرِ حُجَّةٌ فِيهِمَا سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ وَفِيهِمَا لَمْ
يَسْبِقْ لَكِنَّهُ فِيهِمَا لَمْ يَسْبِقْ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الْمَشْهُورِ مِنَ الْحَدِيثِ وَفِيهِمَا
سَبَقَ فِيهِ الْخِلَافُ بِمَنْزِلَةِ الصَّحِيحِ مِنَ الْأَحَادِ

ترجمہ۔ پھر اجماع کے چند درجے ہیں۔ سب سے زیادہ قوی وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق بطور نص (یعنی زبان سے کہہ کر) کے ہو کیونکہ اس مرتبہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ان میں اہل مدینہ اور

عزرت رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم شامل ہیں پھر وہ اجماع جس میں بعض صحابہ سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو (یعنی باقی حضرات نے سکوت سے اظہار رضا و اتفاق کیا ہو) کیونکہ سکوت کا وہ دلائل علی المقترین کے اعتبار سے نص سے کم درجہ ہے۔ پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا اجماع ایسے حکم پر جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے کوئی قول مخالف ظاہر نہیں ہوا پھر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والوں کا ایسے ایک قول پر اتفاق کر لینا جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دود میں اختلاف رہا ہو۔ پس اس درجہ میں علماء کرام کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے کیونکہ مخالف کی موت اس کے قول کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک ہر دور کے علماء کا اجماع جتنے خواہ اس حکم میں اختلاف ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف نہ ہو ایسا نہیں جس میں اختلاف نہیں وہ بمنزلہ خبر مشہور کے ہے اور جس میں اختلاف ہوا ہے وہ بمنزلہ خبر واحد ہے۔

تقریر و تشریح ثم اجماع الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب ان حضرات کے بارے میں بحث سے فارغ ہوئے ہیں اس اجماع منقذ ہوتا ہے تو اب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماع کے چار درجے ہیں اول : قوی ترین وہ اجماع ہے جو کسی پیش آمدہ مسئلہ کے حکم میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اتفاق زبان سے کہہ کر کے ہو یا اس طور کہ وہ سب مل کر کہیں "اجمعنا علی کذا" کہ ہم نے اس مسئلہ کے حکم پر اتفاق کیا اور اجماع کے اس درجہ کے قوی ترین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس اجماع کے تحت ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں صحابہ اور عترۃ النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور اہل مدینہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع موجود ہے اور پھر تمام کی طرف سے نص ہے پس اجماع کا یہ درجہ، آیت قرآنی اور خبر متواتر کی مثل ہو گیا حتیٰ کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے گی۔ حضرت ابوبکر صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت کے بارے میں اجماع اسی قبیل سے ہے۔

ثُمَّ الْإِجْمَاعُ الخ۔ یہ اجماع کے دوسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ اجماع ہے کہ جس میں بعض صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے زبان سے کہہ کر کے اتفاق ثابت ہو اور بعض نے سکوت کیا ہو اور اس قول کو رد نہ کیا ہو یا اس طور کہ انہوں نے سکوت سے رضا اور اتفاق کا اظہار کیا ہو یعنی کسی مسئلہ کے حکم پر استقرار مذہب سے پہلے بعض اہل اجماع سے زبان سے بل کہ کے اتفاق ثابت ہو اور یہ اہل عصر میں منتشر ہو گیا ہو اور اس میں تامل کرنے کا وقت بھی گزر گیا ہو اور کوئی مخالف قول ظاہر

نہ ہوا ہو تو یہ جہور کے نزدیک اجماع ہے اور اس کو اجماع سکوتی کہتے ہیں اور اجماع کا یہ درجہ اجماع کے پہلے درجہ سے کم مرتبہ ہے کیونکہ سکوت اکثر حکم پر دلالت کرنے کے اعتبار سے نقص سے کم مرتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی تفصیل مقام یہ ہے کہ علماء کرام نے اجماع سکوتی کے بارے اختلاف کیا ہے: قول اول یہ ہے کہ اجماع سکوتی حجت ہے اور اجماع صحیح ہے یہ ہمارے اکثر اصحاب اور امام احمد بن حنبل اور بعض شافعیہ اور ابی اسحاق اسفہانی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقار ہے وهو قول الجبائی الا انه اشتروط في ذلك انقراض العصر على السكوت۔ قول ثانی یہ ہے کہ "اجماع سکوتی" حجت نہیں ہے اور نہ یہ اجماع صحیح ہے۔ یہ ہمارے اصحاب سے صرف عیسیٰ بن ابان کا مذہب ہے اور داؤد ظاہری کا بھی یہی مذہب ہے اور یہی ابو بکر باقلانی اشعری اور بعض معتزلہ اور امام غزالی رحمہم اللہ تعالیٰ اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقار ہے۔ قول ثالث یہ ہے کہ یہ اجماع نہیں ہے لیکن یہ حجت ہے اور یہ قول ابی انم اور ایک قول کے مطابق حضرت امام شافعی رحمہم اللہ تعالیٰ کا عقار ہے اور اسی قول کو علامہ ابن حاجب نے مختصر تحریر میں اختیار کیا ہے اور یہی صاحب الاحکام کا مذہب ہے۔ قول رابع یہ ہے کہ اگر مجتہد کا فتویٰ ہے تو یہ اجماع ہے اور اگر حکم حاکم ہے تو یہ جہور اجماع نہیں ہے۔ یہ ابو علی بن ابی ہریرہ شافعی کا عقار ہے۔ جہور نے اپنے مدعی پر دو وجہ سے استدلال کیا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ تمام مجتہدین سے تکلم غیر معتاد ہے بلکہ معتاد یہ ہے کہ کبار ایک فتویٰ صادر فرماتے ہیں باقی حضرات اس کو تسلیم کر لیتے ہیں پس ان حضرات کا اظہار خلاف سے سکوت اس امر پر ظاہر دلیل ہے کہ یہ اس حکم میں دوسروں کے ساتھ متفق ہیں کیونکہ یہ عادت مسترہ ہے کہ جب کوئی حادثہ پیش آتا ہے تو اہل علم اجتہاد اور طلب حکم اور اس چیز کے اظہار کی طرف جلدی کرتے ہیں جس کو وہ حق سمجھتے ہیں تو جب باقی حضرات میں سے کسی کی طرف سے باوجود طول زمان اور ارتداد موانع کے خلاف ظاہر نہیں ہوا ہے تو یہ مسترہ جمل ہے کہ یہ حضرات حکم مذکور میں متفق اور راضی ہیں تو یہ سکوت بمنزلہ تصریح کہے ہو گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مجتہد پر وقوع حادثہ کے وقت اس حکم کو ظاہر کرنا واجب ہوتا ہے جو کہ اس کے نزدیک حق ہوتا ہے تو جب یہ مجتہد خاموش رہا تو اس کا خاموش رہنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس کے نزدیک حق ہے کیونکہ حق سے سکوت حرام ہے اور یہ اس مجتہد کی شان سے بعید تر ہے جو کہ اقامت حق میں کوشاں رہتا ہے خصوصاً یہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی شان پاک سے بعید تر ہے۔ اور جنہوں نے اجماع سکوتی کے اجماع اور حجت ہونے کی نفی کی ہے یوں استدلال کیا ہے کہ کسی مجتہد کا سکوت وفاق پر دلالت نہیں کرتا ہے بلکہ سکوت کبھی اور وجوہات کے پیش نظر ہوتا ہے ان میں سے ایک وجہ سکوت یہ ہو سکتی ہے کہ اس مجتہد نے ابھی تک مسئلہ مذکور

کے حکم میں عدم فرست کی بنا پر اجتہاد ہی نہ کیا ہو یا مجتہد مذکور نے اجتہاد تو کیا ہے لیکن ابھی تک کسی حکم تک نہیں پہنچ سکا ہے یا اس اجتہاد سے حکم مذکور کا خلاف ثابت ہوا ہے لیکن یہ اس اعتماد پر خاموش رہا ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے اور بائیں کے عندیہ کے اظہار سے فتنہ اٹھے گا۔ یا یہ مجتہد اس فتویٰ دینے والے مجتہد کے خوف سے خاموش رہا جو جس نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مسئلہ حوال کے بارے منقول ہے۔ الجواب یہ احتمالاً اگرچہ عقلاً ممکن ہیں لیکن یہ مجتہدین محققین کے ظاہر احوال کے خلاف ہیں باقی حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قصہ غیر ثابت ہے۔ حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو حق کی بات بہت عقیدت سے قبول فرماتے تھے اور یہ بات بھی اظہار من الشمس ہے کہ کثیر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ کا خلاف ظاہر ہوا ہے۔

قرآنم اجماع من بعد الصحابہ علی حکم لم یظہر فیہ الخ یہ اجماع کے تیسرے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کے بعد ہر دور کے لوگوں کا اجماع ہے بشرطیکہ ان کا اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے قول کے مخالف نہ ہو پس یہ اجماع خبر مشہور کے حکم میں ہے ظن کا فائدہ تو دیتا ہے مگر یقین اور قطعیت کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ قرآنم اجماعہم الخ یہ اجماع کے چوتھے درجے کا بیان ہے اور یہ وہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد والے لوگوں کا ایسے ایک قول پر اجماع کر لینا ہے جس میں صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں اختلاف رہا ہو۔ بایں طور کہ ایک حکم میں پہلے دو قول پر اختلاف تھا پھر بعد والوں نے ان میں سے کسی ایک قول پر اجماع کر لیا جیسے ام ولد کی بیع کا مسئلہ ہے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک جائز ہے پھر بعد والے لوگوں نے اس کے عدم جواز پر اجماع کر لیا تو اجماع کی یہ قسم مرتبے میں سب سے کم مرتبہ ہے کہ یہ خبر واحد کے حکم میں ہے جس سے عمل تو واجب ہوتا ہے لیکن اس سے یقین کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے تو اس کو قیاس پر تقدم حاصل ہوگا جس طرح کہ خبر واحد کو قیاس پر تقدم حاصل ہوتا ہے۔

قرآنم اختلف العلماء الخ مصنف رحمہم اللہ تعالیٰ یہاں سے اجماع کے چوتھے مرتبے کے ادون ہونے کی وجہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس درجہ اجماع میں علماء نے اختلاف کیا ہے بعض یعنی اہل الطواہر اور ابو بکر صیرفی شافعی اور شیخ ابوالحسن اشعری اور احمد بن حنبل اور امام غزالی اور ابوحنوفی (وہو امام الحرمین) اور بعض مشائخ نے حضرت امام اعظم ابو حنیفہ سے بھی نقل کیا ہے کہ اجماع کی یہ قسم اجماع صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ مسئلہ اجتہاد یہ اسی طرح اجتہاد یہی باقی رہے گا جس طرح

کہ پہلے تھا اور ہر ایک کے لئے جائز ہے کہ اس اجماع کے قول مخالف کو لے لیں اور ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اس اجماع میں اتفاق اُمت حاصل نہیں ہو سکا ہے کیونکہ اس میں قول مخالف موجود ہے اور اس مخالف کے قوت ہو جانے سے اس کا قول باطل نہیں ہوتا ہے (والا لزم تعطیل المذنب المذنب المذنب) پس جب جمع اُمت کا اتفاق حاصل نہیں ہوا ہے جو کہ اجماع کے لئے شرط ہے تو اجماع منقذ نہیں ہوا ہے صاحب النامی اس کے جواب میں فرماتے ہیں والجواب انه منقوض لما اذا لم يستقر خلا فہم فاندجی فیہ وھو حجة اتفاقاً اتی۔

قولہ وعندنا لای یعنی ہمارے کثیر اصحاب اور اصحاب الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور یہی امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ سے منقول ہے اور بعض مشائخ نے یہی حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ سے بھی نقل کیا ہے اور یہی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کا فتاویٰ ہے کہ ہر دور کے علماء کا اجماع خواہ اُس حکم کے متعلق ہو جس میں اختلاف صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نہ ہوا ہو اور خواہ اس میں اختلاف ہوا ہو حجت ہے پس یہ دونوں اجماع حجت ہونے میں مساوی ہیں کیونکہ ادلہ سمعیہ عام ہیں دونوں کو شامل ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر ان کا اجماع حجت نہ ہو تو لازم آئے گا۔ الامتہ الاخیار اپنے اجماع میں خطا پر ہو "وھم المجمعون من اھل العصر الثانی" اور ان ادلہ کی وجہ سے لازم تو باطل ہے جو اُمت کی "عصمتہ عن الخطاء" پر دلالت کرتی ہیں لہذا لازم بھی باطل ہوگا۔ لیکن جس حکم کے بارے میں اختلاف نہیں ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ بمنزلہ خبر مشرور کے ہوگا اور جس حکم کے بارے میں اختلاف ہوا ہے اس پر جو اجماع ہوگا وہ خبر واحد صحیح کے حکم میں ہوگا۔

وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا إِجْمَاعُ السَّلَفِ بِاجْتِمَاعِ كُلِّ عَصَرٍ عَلَى نَقْلِهِ كَانَ فِي مَعْنَى نَقْلِ الْحَدِيثِ امْتَوَاتِرًا وَإِذَا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِأَلَا فَرَادٍ كَانَ كَنَقْلِ السُّنَّةِ بِالْأَحَادِ وَهُوَ يَقِينٌ بِأَصْلِهِ لَكِنَّهُ لَمَّا انْتَقَلَ إِلَيْنَا بِالْأَحَادِ أَوْ جَبَّ الْعَمَلُ دُونَ الْعِلْمِ وَكَانَ مُقَدَّمًا عَلَى الْقِيَاسِ

ترجمہ۔ اور جب سلف کا اجماع ہر زمانہ میں بطور تواتر کے منقول ہو کر کے ہم تک پہنچے تو وہ اجماع حدیث متواتر کے حکم

میں ہوگا اور جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچے تو وہ خبر واحد کے حکم میں ہوگا اور وہ اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے لیکن جب وہ احاد کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے تو وہ عمل کو تو واجب کرے گا۔ علم یقین کا فائدہ نہیں دے گا اور وہ قیاس پر مقدم ہوگا۔

تقریر و تشریح قولہ واذا انتقل الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب اجماع کے رکن اور اس کے مراتب کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب اس کے ہم تک پہنچنے کی کیفیت اور اس اعتبار سے اس کے مراتب کا بیان شروع فرماتے ہیں کہ اجماع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جب ہم تک ہر زمانہ کے لوگوں کے اتفاق سے تواتر منقول ہو کر کے پہنچے تو یہ اجماع حدیث متواتر کے حکم میں ہوگا حتیٰ کہ یہ علم یقینی اور عمل کو واجب کرے گا جیسے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر ان کا اجماع ہے کیونکہ یہ اجماع ہم تک تواتر سے پہنچا ہے اور جب یہ اجماع احاد یعنی خبر واحد کے ذریعہ پہنچے تو یہ خبر واحد کے حکم میں ہوگا جیسے عبیدہ بن جراح کا قول کہ ظہر سے پہلے چار رکعت سنت کی محافظت اور اسفار فی الفجر اور ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے شادی کی حرمت اور خلوت صحیحہ سے لزوم کل مہر پر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ اور نقل اجماع کے سلسلہ میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے حدیث متواتر کی طرح حدیث مشرور کے ساتھ نظیر پیش نہیں کی کیونکہ اصولیوں کے نزدیک حدیث مشرور اور حدیث متواتر کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ حدیث مشرور اُسے کہا جاتا ہے جو کہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں حد تواتر کو نہ پہنچے البتہ اس کے بعد ہر زمانہ میں متواتر منقول ہوئی ہو اور نقل اجماع میں یہ صورت نہیں ہو سکتی کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ میں تو اجماع نہیں تھا صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے دور میں یا اس کے بعد اجماع انعقاد پذیر ہوتا رہا ہے، تو دور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے بعد اجماع کے نقل کی صرف دو ہی صورتیں ممکن ہیں بذریعہ تواتر یا احاد اور یہاں مشرور کی صورت متحقق نہیں ہو سکتی ہے۔ فافہم

قولہ وهو یقین الخ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے سنت اور اجماع کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان فرماتے ہیں کہ جس طرح سنت اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ معصوم کی طرف منسوب ہے اسی طرح اجماع اپنے اصل کے اعتبار سے قطعی اور یقینی ہے کیونکہ یہ الامتہ المعصومہ عن الخطاء کی طرف منسوب ہے لیکن اجماع جب ہم تک احاد کے ذریعہ پہنچا ہے تو یہ عمل کو تو واجب کرے گا علم یقینی کو نہیں یعنی یہ خبر احاد کے ساتھ منقول ہونے کی وجہ سے قطعی ہو گیا ہے جیسا کہ سنت، خبر واحد سے منقول ہونے کی وجہ سے قطعی ہو جاتی ہے، اسی لئے اجماع مذکور اور سنت مذکورہ دونوں عمل کو تو واجب کرتے ہیں

علم یقینی کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اور اسی لئے ان دونوں کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی ہے اور اجماع مذکور قیاس پر مقدم ہوگا جیسا کہ سنت قیاس پر مقدم ہوتی ہے کیونکہ قیاس اصل کے اعتبار سے ظنی ہے یہ تو جمہور کا مذہب ہے اور ہمارے بعض فقہاء رحمہم اللہ تعالیٰ اور حضرت امام غزالی رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ خبر واحد کے ساتھ اجماع ثابت نہیں ہوتا ہے اور نہ عمل کو واجب کرتا ہے اور اپنے اس مدعی پر یوں استدلال کرتے ہیں کہ اس میں دلیل ظنی کے ساتھ اصول فقہ میں سے ایک اصل عظیم کا اثبات ہوتا ہے اور اس اجماع کا خبر واحد پر قیاس ہوا ہے اور اصول تو دلیل ظنی کے ساتھ ثابت نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اصل ایسی حجت قطعیہ اعتقاد یہ ہے کہ اس کے ساتھ احکام عملیہ کا اثبات ہوتا ہے ”لہذا خبر واحد سے اجماع کا اثبات ممکن نہیں ہے فائدہ ۸۔ اس امر میں اختلاف ہوا ہے کہ اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل“ منعقد ہوتا ہے یا کہ نہیں اس کے بارے میں فقہ ائمان معروف میں قول اول یہ ہے کہ ایسا اجماع معتبر نہیں ہے یہ جمہور علماء کا مذہب ہے۔ قول ثانی ایسا اجماع معتبر ہے یہ محمد بن جریر طبری و ابی بکر رازی حنفی اور ابی الحسن الخیاط اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ تعالیٰ (ایک روایت کے مطابق) کا مذہب ہے قول ثالث ایسے اجماع میں اگر مخالفوں کا عدد عدد توازن کو پہنچ جائے تو یہ اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ منعقد ہو جائے گا یہ اکثر اصولیوں کا مذہب ہے قول رابع اگر ایسے اجماع میں اکثر نے مخالف کے اجتہاد کو تسلیم کر لیا ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوگا ورنہ یہ اجماع منعقد ہو جائے گا۔ قول خامس یہ ہے کہ ایسا اجماع صحیح نہیں ہے ہاں حجت ہوگا۔ قول سادس یہ ہے کہ اس میں اکثر کا اتباع ادلی ہے اور اس کا خلاف جائز ہے۔ صاحب النائی فرماتے ہیں کہ قول ثانی حق ہے اور انہوں نے اس کے حق ہونے پر تین دلیلیں پیش کی ہیں دلیل اول۔ المؤمنین اور المؤمنات کا لفظ جو کہ ان آیت میں وارد ہوا ہے جو کہ عصمت الائمہ پر دلالت کرتی ہیں اور اجماع کا جتنے ہونا دونوں اکثر پر صادق ہیں اگرچہ ایک یا دو ان کی مخالفت ہی کریں جیسا کہ یہ عرف ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”بنو تمیم یکرمون الضیف ای اکثرھم“ دلیل دوم۔ حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”اتبعوا السواد الاعظم“ اور یہ اکثر ہی ہیں اور حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا غیر صحابہ کے لئے یہ ارشاد ”من شذّ شذّ فی النار“ اور واحد و اثنان جمہور کی نسبت سے شاذ ہیں معتوب ہیں۔ ان کے قول کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ دلیل سوم۔ اجماع ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے حضرت سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی خلافت پر اتفاق کیا ہے باوجود حضرت علی و سعد بن عبادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کی مخالفت کے اور اس کو اجماع ہی شمار کیا گیا ہے ومن انصف فی نفسه لعلم ان اشتراط الكل یهدم اساس الاجماع۔ جلد اول تمام شد۔ از بندہ ناچیز خادم الطالباء و العلماء محمد اشرف غفرلہ مدرس دارالعلوم جامعہ فاروقیہ رضویہ پنج پیر گوجر بلوڑہ گھوڑے شاہ روڈ۔ باغبانپورہ۔ لاہور

از حضرت علامہ مولانا علی احمد سندیلوی مدظلہ العالی مدرس دارالعلوم جامعہ نعمانیہ لاہور

بسم الله الرحمن الرحيم۔ محمد صلی و سلم علی رسولہ الکریم

اما بعد۔ ہماری روزمرہ زندگی میں کتاب کی حیثیت اور اہمیت مسلم ہے، عام طور پر ہم چار اہم ضرورتوں کو پورا کرنے کے لئے کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں۔ (۱) معلومات اور علم حاصل کرنے کے لئے (۲) مذہبی اور اخلاقی ہدایت حاصل کرنے کے لئے (۳) تفریح طبع کے لئے (۴) تنہائی دور کرنے کے لئے۔

کتابیں علم و دانش کے خزانے کی کنجیاں ہیں۔ یہ وہ راستے ہیں جو آسمان کی بلندیوں کو چھوتے ہیں کتابیں وہ مخلص دوست ہیں جن سے ہمارا زندگی بھر کا رشتہ ہے۔ کتابیں دور دراز کے گزرے ہوئے زمانوں اور دانشوروں کی وہ آواز ہیں جو ہمیں صدیوں کے روحانی اور تمدنی سرمائے کا وارث بناتی ہیں۔

بہترین کتابوں کے ذریعے عظیم لوگ ہم سے ہم کلام ہوتے ہیں ہمیں اپنے کلام سے روشناس کراتے ہیں اور اپنے علوم کو ہماری طرف منتقل کرتے ہیں اچھی اور عمدہ کتب کا مطالعہ مسلمان کے لئے تو مذہبی فریضہ ہے۔ قرآن کریم جو رشد و ہدایت کا منبع ہے، کے ذریعے دیگر علوم کے دروازے ہم پر وا ہوتے ہیں اور کتابیں پڑھنے کا لامتناہی سلسلہ قائم ہوتا ہے اس ترقی یافتہ دور میں کتابیں ہماری آنکھیں اور کان ہیں جن کے ذریعے ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہمارے گرد و فواح میں کیا ہو رہا ہے اور دنیا کدھر جا رہی ہے اور ان کے ذریعے دوسروں کے تجربوں سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

ہمیشہ اچھے آدمیوں کو دوست بنانا اچھی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہیے جس طرح بڑے آدمیوں کو دوست بنانے سے نقصان ہوتا ہے اسی طرح بڑی کتابوں کے پڑھنے سے بھی نقصان پہنچتا ہے۔ دوستوں کی طرح کتابوں کا انتخاب بھی پوری احتیاط اور توجہ سے کر کے صرف اچھی کتب پڑھنی چاہئیں۔

طلباء کے لئے درسی کتب بڑی اہمیت کی حامل ہوتی ہیں کیونکہ درسی کتب طالب علم کی تعلیمی استعداد میں اضافہ کرتی ہیں لیکن ماہرین کا کہنا ہے کہ غیر درسی یا غیر نصابی کتب کی اہمیت دوسری کتب سے بھی زیادہ ہے۔ کیونکہ غیر نصابی کتب طالب علم کی معلومات میں اضافہ کرتی ہیں۔ اسکے اندر وسعت نظر پیدا کرتی ہیں۔ اور بعض ماہرین کا کہنا ہے کہ طالب علم کو ابتداء میں زیادہ تر نصابی کتابیں ہی پڑھنا چاہئیں۔ بہر حال یہ ایک الگ بحث ہے جس کا یہ مقام نہیں۔

پیش نظر کتاب اردو زبان میں ”حسامی“ کی شرح ہے۔ علوم اسلامیہ کے لکچر میں ”حسامی“ اصول فقہ کی ایک بلند پایہ

تصنیف لطیف ہے اور صدیوں سے علماء و فضلاء اور طلباء کے لئے حوزہ جان چلی آئی ہے۔ ہر دور میں ممتاز مقام کی حامل ہی ہے "حسامی" کا شمار علم اصول انتہائی ادق اور مشکل کتب میں ہوتا۔ اس لئے علماء و فضلاء نے اس کی بیسیوں حواشی و ترویج لکھیں جو زیادہ تر عربی یا فارسی میں ہیں۔ اور بہت سی اب نایاب بھی ہیں۔ اردو زبان میں اسکی کوئی شرح میری نظر سے نہیں گذری۔ رفیق محترم حضرت علامہ مولانا محمد اشرف مدظلہ العالی صدر مدرس جامعہ فاروقیہ گھوڑے شاہ روڈ پنج پیر لاہور نے طلباء کی سہولت و آسانی کے لئے یہ شرح لکھی انہوں نے حقیقی المقدہ اسکے مفہوم و مطالب کو سہل اردو زبان میں منتقل کرنے کی کوشش کی ہے اگرچہ اس کتاب کی من کل الوجہ شرح ممکن نہیں تاہم وہ لوگ جو اصول فقہ سے گہری دل چسپی اور دلچسپی رکھتے ہیں یا اصول فقہ سے کسی طرح ان کا کوئی ربط و تعلق ہے ان کیلئے یہ کتاب مفید ثابت ہو سکتی ہے۔ بالخصوص "حسامی" پڑھنے والے طلباء کیلئے موصوف نے نصابی کتاب کی شرح کر کے اہل ذوق کے لئے "مرج البحرین یلتقیان" پیش کیا ہے آگے اہل علم کا کام ہے کہ اس سے مونگے اور موتی تلاش کریں یا سفال و خزف ریزے۔

مولانا محمد اشرف مدظلہ العالی کا شمار ملک کے ان نامور علماء و فضلاء میں ہوتا ہے جو ایک خاص مقصد متعین کر کے مسلسل کام کر رہے ہیں۔ یہ مقصد ہی کسی دیکسی علم میں ایسا اضافہ ہے جو اپنی نوعیت میں مستقل حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا موصوف نے اپنے لئے درسی کتب کا انتخاب کیا ہے وہ اب تک دو کتابوں کی شرح مکمل کر چکے ہیں۔ اس سے قبل وہ منطق کی مشہور کتاب "مرقات" کی شرح کر کے اہل علم سے داد تحسین حاصل کر چکے ہیں۔ اب "حسامی" کی شرح ان کا دوسرا قابل قدر کارنامہ ہے۔

مولانا موصوف ہمارے دلی شکریہ کے مستحق ہیں کہ انہوں نے یہ کام بڑی ذمہ داری اور خوش اسلوبی کے ساتھ سرانجام دیا ہے ہم اُمید کرتے ہیں کہ وہ آئندہ بھی اس سلسلہ کو جاری رکھیں گے۔

علی احمد سندیلوی خادم التدریس

جامعہ نعمانیہ بالمقابل تھانہ بی لاہور

۲۰ ربیع الثانی ۱۴۱۰ھ بروز پیر بوقت چار بجے بعد از نماز عصر
۲۰/۱۱/۱۹۸۹

محترم و مکرم مخدوم اہل سنت حضرت علامہ محمد اشرف صاحب دامت فیوضکم العالیہ
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

مزاج گرامی!

واجب صد احترام قبلہ عم مکرم استاذ محترم ادیب اہل سنت علامہ محمد صدیق ہزاروی مدظلہ کے توسط سے آپ کی تالیف التقریرات شرح المرقات غریب تک پہنچی۔ دل باغ باغ ہو گیا آپ نے علی الخصوص ابتدائی مدرسین پر بہت بڑا احسان فرمایا ہے۔ کتاب کی شرح اتنی تفصیل اور عمدگی سے فرمائی کہ مزید کسی اور شرح کو دیکھنے کی ضرورت نہیں رہتی اس کے ساتھ ساتھ میں تو یہ عرض کر دوں گا کہ آپ نے اہل سنت کا سر فخر سے بلند کر دیا ہے کیونکہ جب بھی کسی شرح کی ضرورت پڑتی تو ہمیشہ دیوبندی حضرات کی طرف جانا پڑتا۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ آپ کو مزید بہت مرحمت فرمائے اور آپ دیگر کتب کی شروحات بھی اسی انداز میں تحریر فرمائیں آپ سے تعارف تو جامعہ نظامیہ میں طالب علمی کے دور سے ہی ہے جب آپ امتحان لینے کے لئے تشریف لائے تھے میں نے فراغت کے بعد ۱۹۸۶ء میں اپنے علاقہ میں دینی خدمت کا سلسلہ شروع کیا ہے دعاؤں میں ضرور یاد فرمایا کریں۔

تمام احباب درس اور قبلہ مفتی صاحب مدظلہ کی خدمت میں اور علی الخصوص مولانا محمد امین صاحب کو سلام محبت۔

والسلام

حافظ عمر فاروق سعیدی

ناظم و مدرس دارالعلوم اسلامیہ حنیفہ

ہزارہ

دارالعلوم اسلامیہ حقیقہ

DARUL ULOOM
Islamia Hanfia

Usman Abbad, Hadu Bandi

(CHERH)

P. O. Chitta Batta Mansehra

HAZARA

مسجد طیبہ عثمان آباد (حدوبانڈی) داخل چترہ
ڈاک خانہ چترہ تحصیل ضلع مانسہرہ (ہزارہ)

۷۸۶

حوالہ نمبر.....

تاریخ.....

مستتر کرم فہم اہل سنت عفو عنہم چترہ
دانت بومعہ العالم

الشیخ محمد رحمہ اللہ و اولادہ

والجہ صدقہ انہم معلوم ہوا کہ شہادۃ اہل سنت عفو عنہم چترہ ہزارہ
کے لوگوں سے کہ ان کے مالک التقریرات شریعت النہات - عربیت و لغت
دل باغ باغ ہو گیا ہے علی الخصوص اشعار و کتب پر بہت بڑا احسان رہا ہے
تاکہ شریعت انتہی الفضل اور عذرا سے خالی نہ ہو کسی اور شریعت کو دیکھنے کی ضرورت
نہیں رہتی اس کا نام نہ سنا کہ میں تو عرض کر رہا تھا کہ آج اہل سنت کے ہر شخص سے
ہمکنہ ہو رہا ہے کیونکہ جب کہ کسی شریعت کی غریبیت نہ ہو تو ہمیشہ وہ ہونے لگا
حضور کی طرف جانا پڑا ہے اس کے ساتھ ساتھ اس کے مذہب و عفت و رحمت و انوار
و دیگر کتب کی شریعتات الہی کی انداز میں تحریر فرمائیں
و یہ تصانیف و تصانیف ہی کے لیے لکھی گئی ہیں و جبکہ یہ امتحان ہے اس کے لیے
میں فراموش کہ بعد ۱۹۸۸ میں سے عدتہ میں یہی خدمت اس کے لیے ہو رہی
و عداوت میں خود یاد دہان رہے

۱۱۱۱ عام احمدیہ مدرسہ اسلامیہ حقیقہ
اصل خط لائیس

دارالعلوم

خانہ غفران

پتہ و مسکن دارالعلوم حقیقہ